الحِجَاج والاستدلال الحِجَاجي

دراسات في البلاغة الجديدة

إشراف

حافظ إسماعيلي علوي





E.R.L.C.A

الحِجَاج والاستدلال الحِجَاجي

دراسات في البلاغة الجديدة

• الحِجاجَ والاستدلال الحجَاجِي / دراسات في البلاغة الجديدة

• مجموعة باحثين / من المملكة المغربية

• الطبعة الأولى : 2011

• حقوق النشر والتوزيع محفوظة :



• الإشراف الفني : **محمد الشرقاوي**

• رقم الايداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : 2011/6/2147
• (ردمك) ISBN 978 - 9957 - 522 - 57- 5

تجدون كتبنا على الموقع التالي
www.wardbooksjo.com

الحِجَاج والاستدلال الحِجَاجي

دراسات في البلاغة الجديدة

إشراف

حافظ إسماعيلي علوي



المشاركون في الكتاب

أحمد اتزكنرمت	(المغرب)
حافظ إسماعيلي علوي	(المغرب)
خليفة الميساوي	(تونس)
ربيعة العربي	(المغرب)
سعيد العوادي	(المغرب)
صابر الحباشة	(تونس)
عز الدين الخطابي	(المغرب)
عز الدين الناجح	(تونس)
علي عبد النبي فرحان	(البحرين)
علي محمد علي سليمان	(البحرين)
عمارة ناصر	(الجزائر)
محمد نجيب العمامي	(تونس)

الفهرس العام

تقديـــم

عندما أقدمنا على إعداد كتاب الحجاج : مفهومه ومجالاته ، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة[1] ، الذي شارك فيه ثمانية وأربعون باحثا من المتخصصين والمهتمين بالدراسات الحجاجية من مختلف الأقطار العربية ، وتضمن أزيد من ستين بحثا ، فإن ذلك كان لاقتناعنا التام بالأهمية الكبيرة التي تحظى بها الدراسات الحجاجية في عصرنا الراهن ، وحاجة القارئ العربي الماسة إلى مؤلف جامع يقدم إليه مبادئ الدرس الحجاجي وأعلامه ومبادئه ومجالات تطبيقه . . . ، غير أن هذا الاقتناع لم يكن ليجعلنا نتوقع كل ذلك القبول وذلك الثناء اللذين حظي بهما الكتاب ؛ فقد نفذت طبعته الأولى في زمن قياسي ، وتوصلنا بعشرات الرسائل التي نوهت به ، وبالمجهود الذي بذل فيه . . . ولا شك أن تلك الرسائل قد أنستنا الصعوبات التي واجهناها في الإعداد ، والتي تقاسمها معنا الكتّاب والقراء على حد سواء ، كما أن الإقبال الكبير الذي حظي به الكتاب جعلنا نطمئن خيرا على ثقافتنا ، وعلى مستقبل القراءة في أوطاننا ، ونضرب بعرض الحائط كل تلك الأرقام المفزعة والآراء المخيفة ، التي لا يفهمها إلا أصحابها ، عن مبيعات الكتب ، وانسداد آفاق القراءة ، وكساد سوق الكتاب . . .

نسعد اليوم بتقديم هذا العمل إلى القراء ، فقد أشرنا في تقديم الطبعة الأولى إلى أن الباب مفتوح على مصراعيه لمن يود الإسهام في طبعة ثانية ، وقد وجدت هذه الدعوة آذانا صاغية من المهتمين ، فلم يمر وقت طويل على صدور الكتاب حتى توصلنا بعدد كبير من الدراسات التي عبَّر أصحابها عن رغبتهم في نشر بحوثهم ضمن طبعة ثانية ، وقد قمنا بقراءة تلك المقالات التي وصلتنا ، وأعددناها للنشر ، ثم

---

[1] الحجاج مفهومه ومجالاته : دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة (في خمسة أجزاء) ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ٢٠١٠م .

عرضناها على محكمين ، وما قبل منها هو ما نضعه اليوم بين أيدي القراء في هذا المؤلف ، الذي آثرنا أن ينشر ضمن منشورات فريق البحث الذي أسسناه مؤخرا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير (فريق البحث في اللغة والتواصل والحجاج) ، بل أن يكون باكورة منشورات الفريق ، وإن كنا نعتبره بمثابة جزء تكميلي لكتاب الحجاج ، حتى وإن جاء بعنوان مختلف .

وفي الختام نتوجه بالشكر الجزيل للصديق العزيز الأستاذ محمد الشرقاوي مدير منشورات دار ورد ، الذي احتضن منشورات الفريق بكل ثقة ومحبة ، فخَصَّهَا بهذا الإخراج الرائع ، كما أشكر جميع الأساتذة المشاركين على تعاونهم وحرصهم ، ولزميلي في الفريق محمد عبد السلام الأشهب كل الثناء والتقدير على دعمه المادي والمعنوي .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

حافظ إسماعيل إسماعيلي علوي
المغرب- أكادير ٢٠١١/٠٤/٢٤م
Hafidsmaili@yahoo.fr

الحجاج عند البلاغيين العرب

علي محمد علي سلمان

الحجاج في اللغة : الغلبة بالحُجج ، جاء في لسان العرب : «حاججته أحاجّه حِجاجًا ومحاجّة حتى حججته أيْ غلبته بالحجج التي أدليت بها»[1] . ومن أمثال العرب : «لجّ فحجّ ، معناه لجّ فغلب من لاجّه بحججه»[2] . والحجّة : البرهان ، وقيل : «الحجّة ما دوفع به الخصم . وهو رجل محجاج أيْ جدِل . والتحاجّ التخاصم ، وجمع الحجّة حجج وحجاج ، وحاجّه محاجّة وحِجاجًا : نازعه الحجّة»[3] وفي حديث الدّجال : «إن يخرج وأنا فيكم فأنا حجيجه أيْ محاجّه ومغالبه بإظهار الحجّة عليه . والحجّة : الدليل والبرهان»[4] أو هي ما دلّ به على صحّة الدعوى ، وقيل : الحجّة والدليل واحد[5] .

والحجّة قد تكون قطعيّة وقد تكون إقناعيّة ، فأمّا القطعيّة فهي «الحجّة التي تفيد اليقين ولا يقصد بها إلاّ اليقين بالمطلوب» وأمّا الإقناعيّة فهي «الحجّة التي تفيد الظنّ لا اليقين ولا يقصد بها إلاّ الظنّ بالمطلوب»[6] .

---

(١) ابن منظور المصري ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، د ت ، ج٢ ، ص ٢٢٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٢٨ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٢٢٨ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٢٢٨ .

(٥) الشريف علي بن محمد الجرجاني ، التعريفات ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٣ ، ص ٦٧ .

(٦) القاضي عبد النبي بن عبد الرسول نكري ، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون «دستور العلماء» تع : قطب الدين محمود بن غياث الدين ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٥ ، ج٢ ، ص ١٤ .

وقد اجتمعت هاتان الحجّتان في قوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾[١] .

يقول القاضي نكري «واعلم أنّ هذه الآية حجّة إقناعيّة ، وبرهان التمانع الذي تشير إليه هذه الآية حجّة قطعيّة لاشتماله على الملازمة العقليّة»[٢] ؛ لأنّه لو كان للعالم خالقان أو أكثر لانفرد كلّ إله بما خلق من الكون ، ولكان لكلّ إله نظام يميزه عن غيره ، ولتنازع كلّ واحد مع الآخر مثل ما يحصل بين بني البشر ، ولعلا بعضهم على بعض ، ولفسدت السماوات والأرض ، وهذا ما لم يحصل ، إذ الواقع خلاف ذلك ، يسوده النظام ، وتسوده الوحدة ، يقول الزّركشي في هذا السياق :«لأنّه لو كان للعالم صانعان لكان لا يجري تدبيرهما على نظام ، ولا يتّسق على إحكام ، ولكان العجز يلحقهما أو أحدهما»[٣] .

والقرآن الكريم استعمل لفظ الحجاج في معناه الفنّي الذي انتهى إليه في أكثر من آية ، نحو قوله تعالى : ﴿ألم ترَ إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربّه﴾[٤] . وقوله : ﴿فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾[٥] وقوله : ﴿هأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجّون في ما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[٦] .

والحقيقة أنّ القرآن خطاب حجاجيّ من الطّراز الأوّل ؛ «لكونه جاء ردّاً على خطابات تعتمد عقائد ومناهج فاسدة»[٧] ولكنّه يتخذ من الحوار والمجادلة بالتي هي

---

(١) الأنبياء ، آية ٢٢ .

(٢) القاضي عبد النبي عبد الرسول نكري ، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، ج٢ ، ص ١٤ .

(٣) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٤ ، ج٢ ص ١٨ .

(٤) البقرة ، آية٢٥٨ .

(٥) آل عمران ، آية٦١ .

(٦) آل عمران ، آية٦٦ .

(٧) آمنة البنعلي ، الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار- نماذج من القرآن والحديث ، مجلة التراث العربي ، العدد ٨٩ ، السنة الثالثة والعشرون ، «آذار- مارس ، ٢٠٠٣ ، دمشق» ، ص٤ .

أحسن أسلوبًا في الدعوة إلى الدّين الجديد ، ويوظّف من أجل ذلك جميع أنواع الحجج ، سواء كانت برهانيّة أو إقناعيّة ، لهذا «اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلّة»[١] على حدّ تعبير الزركشي .

والمتتبع لآي الذّكر الحكيم يجد هذه الظاهرة «ظاهرة الحجاج» بارزة بقوّة ، في كلّ القضايا التي يطرحها ، وكأنّه مبنيّ عليها من ألفه إلى يائه ، يجده يستعمل الحجج بشتّى أنواعها ، سواء كانت لغويّة أسلوبيّة ، أو تاريخيّة ، أو واقعيّة ، أو فكريّة ، أو برهانيّة ، أو غير ذلك ، وقد التفت علماؤنا القدامى إلى ذلك وأشاروا إليه في غير موضوع من دراساتهم وكتاباتهم ، يقول السيوطي : «وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد ، تبنى من كلّيات المعلومات العقليّة والسمعيّة إلاّ وكتاب الله قد نطق به» ويقول أيضًا : «فأخرج تعالى مخاطباته في محاجّة خلقه في أجلى صورة ؛ ليفهم العامّة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجّة ، وتفهم الخواص من أثنائهما ما يُربي على ما أدركه فهم الخطباء»[٢] .

ولكن للأسف الشديد أن اتجهت عناية البلاغيّين القدامى في دراستهم للقرآن والشعر وجهة أخرى غير التي وجدناها عند اليونان في اهتمامهم بالحجاج الإقناعي ، أو بما هو وسيلة إقناع .

وما هذه الإشارات التي نجدها هنا وهناك متناثرة في كتب التفسير والبلاغة والأدب إلاّ شذرات اقتضتها ضرورة الفهم والإفهام التي أولع بها الدّارسون آنذاك ، غافلين أو متغافلين عن آليّات الفهم والإفهام ووسائله . لهذا انصبّ اهتمام البلاغيين على وجوه البيان بوصفها سرًا من أسرار جمال الخطاب ، لا بوصفها وسائل تأثير في المتلقّي وإقناعه ، وأصبحت البلاغة «مسردًا بالوجوه والصور وأنماط البديع وأساليب أداء المعنى ، القائمة في النّص بالأساس»[٣] . إذن ، بلاغة صور التعبير هي التي هيمنت آنذاك .

على أننا لا نعدم بعض الاهتمام بمسائل الحجاج عند البلاغيين القدامى ، منذ

---

(١) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن . ج٢ ص١٧ .

(٢) جلال الدين السيوطي ، معترك الأقران ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٨ ، م١ ، ص٣٤٦ .

(٣) حمادي صمود ، من تجليات الخطاب البلاغي ، ص١١٣ .

الجاحظ إلى حازم القرطاجنّي ، وإن كان هذا الاهتمام لا يفي بالغرض ، ولا يحقق شيئًا مّما تطمح إليه البلاغة اليوم من الاهتمام بمسائل الحجاج بوصفها البلاغة ، وبوصفها الوجه الأهمّ من وجوه إعجاز القرآن الكريم ، كما توصّل إلى ذلك عبد الله صولة في كتابه : الحجاج في القرآن الكريم[١] ، وقد صرّح بذلك حمّادي صمّود حينما انتقد القدامى في حصرهم الإعجاز في «الشكل والهيئة وتصاريف الكلام . ولم يدر بخلدهم أن يأتي إعجاز القول أيضًا من الحجج التي يبنيها ، والسياسة التي ينتهجها في ترتيبها لتتضافر مع الشّكل والهيأة فيبلغ النّص من سامعه قصده ، إن قدّرنا أنّ الجلود لا تقشعر بخصائص بنيته اللغويّة فحسب ، وإنّما تقشعر أيضًا من إحكام بنية الحجّة ، والقدرة الفائقة على الإقناع»[٢] .

الحِجاج اصطلاحًا : التفت الجاحظ في غير موضع من كتبه إلى الحجاج والمسائل الحافّة به ، فمن ذلك قوله : «قال بعض الهند : جماع البلاغة البصر بالحجّة ، والمعرفة بمواضع الفرصة»[٣] ، وقال في موضع آخر : «كان سهل بن هارون يقول : «سياسة البلاغة أشد من البلاغة»»[٤] .

والمتأمّل في مسرد تعريفات البلاغة التي أوردها الجاحظ في البيان والتبيين يقطع في غير شكّ أنّ البلاغة هي الحجاج ، وذلك أنّ كلّ حدّ من هذه الحدود التي عرض لها الجاحظ تتناول قضيّة من قضايا الحجاج الكبرى ، وآليّة من آليّات اشتغاله في الخطاب ، فالفصل والوصل ، وتصحيح الأقسام ، والبصر بالحجّة ، والتماس حسن الموقع ، ومعرفة ساعات القول[٥] ، إلى غير ذلك من القضايا . فهي إمّا أن تدخل مباشرة في مسائل الحجاج التي نحن بصدد دراستها ، وإمّا أن تكون من المسائل الحافّة به . كما أنّ قراءة فاحصة للبيان والتبيين تقضي في غير شكّ بأنّ الجاحظ قد

---

(١) انظر/ عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة ، ج٢ ، ص٧٠١-٧٠٢ .

(٢) حمادي صمود ، من تجلّيات الخطاب البلاغي ، ص١١٠ .

(٣) الجاحظ ، البيان والتبيين ، تح : عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط٧ ، ١٩٩٨ ، ج١ ، ص٨٨ .

(٤) المرجع نفسه ، ص١٩٧ .

(٥) المرجع نفسه ، ص٨٨ .

اهتمّ باستراتيجيّات الخطابة في أبعادها الثلاثة : الخطيب ، والخطبة والمخاطب ؛ لأنّ البيان عنده «يحتاج إلى تمييز وسياسة ، وإلى ترتيب ورياضة ، وإلى تمام الآلة وإحكام الصّنعة ، وإلى سهولة المخرج وجهارة المنطق ، وتكميل الحروف وإقامة الوزن ، وإنّ حاجة المنطق إلى الحلاوة ، كحاجته إلى الجزالة والفخامة ، وأنّ ذلك من أكثر ما تُستمال به القلوب ، وتثنى به الأعناق ، وتزيّن به المعاني»(١) .

ومعلوم أنّ غاية الحجاج هي استمالة القلوب وثني الأعناق -كما قرّرها الجاحظ- وهي غاية قد أحاطها الجاحظ بالخلق الإسلامي الذي يضمن عدم انحرافها عن الحقّ والصّدق ؛ حتّى لا تستغلّ الوسائل الحجاجيّة في تحقيق هذه الغاية بصورة مخادعة ؛ فيتوهّم صدق القضيّة وهي كاذبة ، أو يتوهّم نجاعة الفكرة وهي بائرة ، لهذا حدّد أخلاقيّات الحجاج بقوله : «ولا يلتمس إسكات الخصم إلاّ بما يعرفه الخصم ، ولا يحتجّ إلاّ بالصدق ، ولا يطلب الفلْج إلاّ بالحقّ ، ولا يستعين بالخلابة ، ولا يستعمل المواربة»(٢) . فإذن ، الغاية عند الجاحظ لا تبرّر الوسيلة ، والخطابة عند الجاحظ وظيفتها البيان والتبيين ، وهذه الوظيفة لا تتحقّق إلاّ بإحكام سياسة القول التي كثيرًا ما نادى بها في مكتوباته على اختلاف موضوعاتها ؛ لعلمه بأنّ مدار الفهم والإفهام عليها ، وأنّ غاية الفهم والإفهام الإقناع .

وبالرغم من وعي الجاحظ بقضيّة الحجاج في القول وأهمّيتها في البيان والتبيين إلاّ أنّ الذين جاؤوا بعده من البلاغيّين والنّقاد لم يعطوا هذه القضيّة حقّها من الدّرس والتحليل ، وانشغلوا عنها بالتفكير في العبارة وما يتبعها من تقليبات ووجوه ، حتى غدت البلاغة بلاغة عبارة لا بلاغة نصّ ، وبلاغة جمل لا بلاغة خطاب(٣) ، رغم أنّ البلاغة معنيّة بدراسة الخطاب بوصفه متوالية من الجمل ، ويقوم على استراتيجيات تأثيريّة تبدأ من الإيقاع «الصوت» وتنتهي بالنّص ، بحيث تتضافر الحجج وفق منظومة فكريّة ، واستراتيجيّة قوليّة ، تشكّل في مجملها الخطاب .

وقد اكتفى البلاغيّون والنّقاد الذين جاؤوا بعد الجاحظ بالإشارة إلى الحجاج في

---

(١) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج١ ، ص١٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ج٢ ، ص١٦ .

(٣) حمادي صمود ، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح ، ضمن كتاب «أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم» . ص٢٠ .

باب الاستدلال مرة[1] ، وباب الاستدراج أخرى[2] ، وباب الاستشهاد والاحتجاج ثالثة[3] . وباب القياس والتمثيل رابعة[4] ، وباب الجدل والمجادلة خامسة[5] ، وأبواب أخرى غيرها .

فلماذا أهملوه هذا الإهمال علمًا بأنّ في مقدورهم جمع قضاياه وتحليلها ، وبيان كيفية اشتغاله في الخطاب!؟ .

أظنّ أنّ ذلك يرجع إلى أسباب لعلّ من أهمّها :

ارتباط الحجاج بالخطابة عند اليونان ؛ وذلك أنّ أساتذة الحجاج الأوائل هم من السّوفسطائيّين الذين كانت غايتهم من الحجاج هي تحقيق نجاحات ومكاسب آنيّة وشخصيّة ، بغض النّظر عن صحّة الحجج والوسائل التي يستعينون بها في تحقيق ذلك النجاح ، فالغاية عندهم تبرّر الوسيلة ، وهذا يتنافى مع المبادئ الإسلاميّة ، التي تعلّمها المسلمون من القرآن والسّنة .

أنّ قضايا الحجاج اهتمّ بدراستها وتوظيفها المتكلمون والمناطقة الذين راحوا يستعينون بها في إثبات صحّة معتقداتهم ، وإبطال معتقدات خصومهم من المذاهب الأخرى ، ولهذا درست عندهم من الجانب البرهاني والجدلي ، ولم تدرس بيانيًا وأدبيًا .

ارتباط الدراسات البلاغيّة بالقرآن الكريم بهدف بيان إعجازه ، والكشف عن أسراره ، والحجاج كما تعلم يقوم على وسائل بعضها من الخطورة بمكان ، كالجدل والقياس اللذين قد يؤدّيان بالباحث إلى نتائج غير مرضيّة ، أو غير صحيحة إذا أسيء

---

(١) السّكاكي ، مفتاح العلوم ، تح : نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٧ ، ص٤٣٨ .

(٢) ضياء الدين ابن الأثير ، المثل السائر ، تح : الشيخ كامل محمد عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٨ ، م٢ ، ص٤٨ .

(٣)- أبو هلال العسكري ، الصناعتين ، تح : علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص٤١٦ .

(٤) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، تح : أحمد مطلوب ، وخديجة الحديثي ، طباعة ونشر جامعة بغداد ، ط١ ، ١٩٦٧ ، ص٧٦ .

(٥) المرجع نفسه ، ص٥ ، وكذلك : بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تح : علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، ج٢ ، ص١٧ .

استعمالهما . ومن هنا ابتعدوا عنه وصاروا يتعاطونه بحذر شديد . وكانوا يطلقون عليه «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام مخادعات الأفعال»[١] .

أنّ الثقافة الإسلاميّة دخلت «شروط الرأي الواحد السّائد عن رضًى أو بحدّ السّيف لأنّه الحقّ والاستقامة ، وما عداه باطل وعوج يجب أن يقوّم ، فانكمش القول وذهب ما كان فيه من سعي إلى الحجّة والرأي ، وأصبحت البلاغة صنعة للزّينة والتباهي ، وشكلا مفرّغًا من كلّ حركة متحفّزة»[٢] .

كما أنّهم يعرضون لمباحث الحجاج تحت مسمّيات مختلفة ، وبصورة مقتضبة ؛ لأنّهم يدرسونه في إطار نظريّة البيان الحاضنة لكلّ قضايا الفهم والإفهام ، لا بوصفه نظريّة موضوعها دراسة «تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات ، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»[٣] كما هي عند بيرلمان وتيتيكا . وما يؤكد هذا هو أنّهم لم يحدّدوا له مصطلحًا واحدًا يُعرف به كما حدّدوا مصطلحات مباحث البلاغة الأخرى كالتشبيه والاستعارة والكناية وغيرها من المباحث القارّة في كتب البلاغة ، ولهذا لم يجمعوا مسائله تحت مسمًى واحد ، وإنّما وضعوا لكلّ مسألة من مسائله عنوانًا يدلّ عليه ، وهذا دليل على عدم وضوح الرؤية عندهم للحجاج ، بوصفه استراتيجية تشتغل في الخطاب عبر وسائل وأساليب قائمة فيه ؛ توجّه ملفوظه نحو الغايات والمقاصد التي يروم تحقيقها .

أضف إلى هذا أنّ البيانيّين جعلوا الإخبار هو الغاية الأولى للخطاب ، أمّا الإقناع الذي هو نتيجة الحجاج وغايته الكبرى فقد جاء في مرتبة ثانويّة ، لهذا حصروه في مباحث الجدل والاستدلال والاستدراج ، علمًا بأنّ الخطابات ، كلّ الخطابات ، إنّما تسعى لتحقيق غاية الإقناع ، سواء توسّلت بالأساليب الحجاجيّة البارزة أو لم تتوسّل ، وسواء جاءت للإخبار أو لغيره .

صعوبة تقنين الحجاج وتجزيئه وتفريعه ، فهو عندهم يكاد يكون قضيّة واحدة ، يُشار إليها في أحد المباحث تحت عنوان يحمل معناه ، فهو لا يشبه الكناية

---

١ ضياء الدين ابن الأثير ، المثل السائر ، م٢ ، تح : الشيخ كامل عويضة ، ص٤٨ .

٢ حمادي صمود ، مقدمة في الخلفيّة النظريّة للمصطلح ، ضمن كتاب «أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، ص٣٠-٣١ .

٣ عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية ، ج١ ، ص٣١ .

والاستعارة والتشبيه من حيث سهولة تقنينه وتفريعه ، وكأنّه أمر إجرائي يقوم به البياني أو المفسّر بحسب خبرته وثقافته في قراءته للخطاب وتبيين أسراره ، ومواضع الاهتمام فيه . والحال أنّ الحجاج -كما سنرى فيما بعد- هو البلاغة ، وإن شئت فقل حاضن للبلاغة بكلّ عروضها وتجلّياتها ، فهو على هذا أوسع من البلاغة ، لأنّ جلّ مباحث البلاغة داخلة في الحجاج إمّا بوصفها وسائل ، أو عوامل ، أو روابط ، أو غير ذلك ، بجامع الوظيفة التي تقوم بها في الخطاب ، والغاية التي تسعى إلى تحقيقها .

والمشكلة أنّ البلاغيّين العرب جعلوه مسألة من مسائل البيان ، وفرعًا من فروع البلاغة ، ممّا أدّى بهم إلى هذا الاضطراب والتعسّف الذي انتهى بهم إلى عدم العناية به ، والانصراف عن التفكير الجدّيّ فيه .

والسؤال الذي يطرح هنا : ما حدود الحجاج عند البلاغيّين القدامى؟ وما المباحث التي تناولوها منه؟ وكيف تناولوها؟ ولأيّ غرض؟ .

الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي منّا أن نحدّد أخصب فترة زمنيّة ترعرعت فيها البلاغة العربيّة ، وهي تمتد من بداية القرن الثالث الهجري حتى نهاية القرن السّابع الهجري ، أيْ منذ الجاحظ إلى حازم القرطاجني تقريبًا ، وتقتضي منّا كذلك أن نحدّد البلاغيّين الذين تناولوا بعضًا من مباحث الحجاج في هذه الفترة ، ضمن النظريّة البيانيّة التي أرسى قواعدها الجاحظ من قبل .

وقد عرفنا فيما سبق أنّ الجاحظ عرض للحجاج في كتابه «البيان والتبيين» وغيره من كتبه ضمن نظريّة البيان والتبيين المهيمنة على مشروعه ، وضمن وظيفة «الفهم والإفهام إذ بدونها لا تقوم الوظائف الأخرى التي لا تعدو أن تكون تطويرًا لها يؤدي إلى نوعِ المتكلم وجنس الكلام»[1] .

لهذا فإنّ نظرة فاحصة للكتب البلاغيّة والنقديّة بعد الجاحظ يمكن أن تضع أيدينا على بعض المباحث التي تعدّ في البلاغة الجديدة من أهمّ مباحث الحجاج .

---

(١) حمادي صمود ، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس ، سلسلة آداب ، منشورات كلية الآداب منّوبة ، تونس ، ط٢ ، ١٩٩٤ ، ص٢٠٠ .

البنى الحِجاجيّة في البلاغة العربيّة:

١ - الجدل

الجدل لغة : اللدَدُ في الخصومة والقدرة عليها ، وقد جادله مجادلة وجدالاً ، ورجل جدِل ومجدَل ومجدال : شديد الجدل ، ويقال : جادلت الرجل فجدلته جدْلاً أيْ غلبته . ورجلٌ جدِلٌ إذا كان أقوى في الخصام . والاسم الجدل وهو شدة الخصومة(. . .) الجدل : مقابلة الحجّة بالحجّة ، والمجادلة : المناظرة والمخاصمة[١] .

الجدل اصطلاحًا : هو القياس المؤلّف من المشهورات والمسلّمات ، والغرض منه إلزام الخصم ، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان[٢] . أو هو «قول يقصد به إقامة الحجّة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين»[٣] . وعند المناطقة هو «صناعة تمكّن الإنسان من إقامة الحجج المؤلّفة من المسلمات أو من ردّها حسب الإرادة ومن الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع»[٤] . وهو على نوعين : أحدهما محمود ، والآخر مذموم .

فأمّا المحمود : فهو الذي يقصد به الحقّ ، ويستعمل فيه الصدق . وأمّا المذموم : فما أريد به المماراة ، والغلبة ، وطُلب به الرياء والسمعة[٥] .

وقد مدح القرآن الكريم الجدل المحمود ، كما في قوله تعالى : ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالّتي هي أحسن﴾[٦] وقوله : ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالّتي هي أحسن﴾[٧] .

أمّا الجدل الذي جاء للمماراة والباطل فقد نهى عنه الله وذمّه ، كما في قوله تعالى : ﴿هأنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم

---

(١) ابن منظور المصري ، لسان العرب ، مجلد ١١ ، ص١٠٥ .

(٢) الشريف علي بن محمد الجرجاني ، التعريفات ، ص٦٠ .

(٣) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص٢٢٢ .

(٤) محمد رضا المظفر ، المنطق ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٥ ، ص٣٣٥ .

(٥) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص٢٢٢ .

(٦) العنكبوت ، آية ٤٦ .

(٧) النحل ، آية ١٢٥ .

القيامة أم من يكون عليهم وكيلاً﴾[١] وقوله تعالى : ﴿والذين يحاجّون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربّهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد﴾[٢] .

والأَوْلى بالمجادل أن يبني مقدماته ممّا يوافق الخصم عليه ، وذلك لإلزامه الحجّة من قوله[٣] ، وأفضل مثال نسوقه هنا هو قول الله تعالى «لليهود لمّا أراد إلزامهم الحجّة فيما حرّموه على أنفسهم بغير أمر ربّهم : ﴿كلّ الطّعام كان حلاً لبني إسرائيل إلاّ ما حرّم إسرائيل على نفسه من قبل أن تُنزّل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين . فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون﴾[٤] . فجادَلهم بكتابهم الذي يقرون بمفروض ما فيه ووجوبه عليهم ، وأعلمهم أنّهم إذا حرّموا على أنفسهم ما لم يحرّمه الله عزّ وجلّ في كتابهم الذي هذه سبيله في وجوب التسليم له ، فقد ظلموا واعتدوا ، وهذا لازم لهم»[٥] .

وإذن ، فالجدل قول يقوم على مقدمات مشهورات ، يراد منه إقناع الخصم ، وإلزامه الحجّة ، وهذا المعنى قارٌّ في المعنى اللغوي للجدل ، كما هو قارٌّ في معناه الاصطلاحيّ ، سواء أخذناه عن البلاغيّين أو الفلاسفة والمناطقة ، وهذا يؤكّد لك أنّ الجدل وسيلة تفكير راقية ، تُمارس بالقول نثرًا وشعرًا ، والفلْج فيه يكون بإظهار «الحجّة التي تقنع ، والغالب هو المظهر لذلك»[٦] .

والجدل خطاب تعليلي إقناعي ، إذ يقع في العلّة من بين سائر الأشياء المسؤول عنها[٧] ، على حدّ تعبير ابن وهب ، وبما أنّ الجدل يقع فيما اختُلف فيه من اعتقاد المتجادلين ، فإنّ المنظّرين للجدل يؤكّدون أهمّية الاعتبار الأخلاقي لضبط مقامات الجدل ، «وليس التمييز بين جدل محمود وجدل مذموم -فيما نفهم من كلام ابن

---

(١) النساء ، آية ١٠٩ .

(٢) الشورى ، آية ١٦ .

(٣) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص٢٢٥ .

(٤) آل عمران ، آية ٩٣ -٩٤ .

(٥) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص٢٢٥ .

(٦) المرجع نفسه ، ص٢٤٣ .

(٧) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص٢٢٥ .

وهب- إلاّ تميزا ينظر فيه إلى حضور هذا الاعتبار أو غيابه»[1] . لهذا وجب على المجادل أن يتحلّى بالخلق العلمي الرفيع ، وأن لا يماري ولا يعاند ولا يكابر إن كانت حجّة خصمه أقوى وأظهر ؛ لأنّ ذلك «يذهب ببهاء علمه ، ويطفئ نور بهجته . وينسبه به أهل الدين والورع إلى الإلحاد وقلّة الأمانة»[2] . وقد اشترط ابن وهب في أدب الجدل شروطًا هامّة تحمل الملتزم بها إلى السموّ والرفعة والغلبة ، لعلّ من أهمّها :

أن يخرج عن قلبه التعصب للآباء ، وأن يعتزل الهوى فيما يريد إصابة الحق فيه[3] .

ألاّ ينقاد لزخرف القول وظاهر رياء الخصم ، وألاّ يقبل من ذي قول مصيب كلّ ما يأتي به لموضع ذلك الصواب الواحد ، والعكس كذلك[4] .

ألاّ يجادل في الأوقات التي يخرج فيها مزاجه عن حدّ الاعتدال ، وأن يتجنب العجلة ، وعدم الصبّر ، وسرعة الضّجر ، وعدم التثبّت[5] .

ألاّ يستعمل اللجاج والمَحْكَ ، فإنّ العصبيّة تغلب على مستعملها فتبعده عن الحق ، وتصدّه عنه[6] .

ألاّ يعجب برأيه ، وأن يتجنّب الكذب في قوله وخبره ؛ لأنّه خلاف الحقّ ، وإنّما يريد بالجدل إبانة الحقّ واتباعه[7] .

أن يكون منصفًا غير مكابر .

أن يجتهد في تعلّم اللغة ، ويتمهّر في العلم بأقسام العبارة فيها ، وأن يحترس من اشتراك الأسماء ، واختلاط المعاني باللغة والمعرفة بها[8] .

---

(١) محمد العبد ، النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع ، فصول ، مجلة النقد الأدبي ، العدد ٦٠ «صيف- خريف» ٢٠٠٢ ، ص٤٦ .

(٢) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص٢٣٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٢٣٦ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٢٣٧ .

(٥) المرجع نفسه ، ص٢٣٧ .

(٦) المرجع نفسه ، ص٢٣٧ .

(٧) المرجع نفسه ، ص٢٣٨ .

(٨) المرجع نفسه ، ص٢٣٨ - ٢٣٩ .

وأن يتحرّز من مغالطات المخالفين ومشبّهات المموّهين .

وأن يحلم عمّا يسمع من الأذى والنبز[١] .

ولا يشغب إذا شاغبه خصمه ، ولا يردّ عليه إذا أربى في كلامه ، بل يستعمل الهدوء والوقار ، ويقصد مع ذلك لوضع الحجّة في موضعها ، فإنّ ذلك أغلظ على خصمه من السبّ[٢] .

وألاّ يجيب قبل فراغ السّائل من سؤاله ، ولا يبادر بالجواب قبل تدبّره ، واستعمال الرويّة فيه[٣] .

وألاّ يسحره بيان خصمه فيظنّ أنّ حقّه قد بطل[٤] .

ولْيحذر من الانقطاع ، وهو ليس في السكوت فقط ، والتقصير عن الجواب ، وإنّما هو في المكابرة ، وجحد الصورة ، والخروج عن حدّ الإنصاف إلى اللجاجة ، والتنقّل من مذهب إلى مذهب ، وعلّة إلى علّة ، كلّه انقطاع ، وهو أقبح عند ذوي العقول من السكوت[٥] .

وألاّ يُسمع خصمه ما لا يفهم من القول والألفاظ ؛ لأنّ ذلك يعدّ عِياً ، وسوء عبارة ، ووضعًا للأشياء في غير مواضعها[٦] .

هذه أخلاقيّات الجدل عند ابن وهب ، وهي تشبه تمامًا أخلاقيّات الجدل عند فلاسفة اليونان ؛ لأنّ الغاية من الجدل هي الظّفر بالحقّ والالتزام به . وهي غاية تنكّب لها السّوفسطائيّون من قبل كما تنكّب لها الممارون والمراؤون اليوم .

والجدل -بعد- أسلوب من أساليب الاستدلال ، وهو يأتي في المرتبة الثانية بعد البرهان ، وله فوائد جمّة ، منها إلزام المبطلين ، والغلبة على ذوي الآراء الفاسدة على نحو يدرك الجمهور ذلك[٧] ، ومنها تقوية الأذهان في تحصيل المقدمات واكتسابها ،

---

(١) المرجع نفسه ، ص٢٣٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٣٩ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٢٤٠ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٢٤١ .

(٥) المرجع نفسه ، ص٢٤١-٢٤٢ .

(٦) المرجع نفسه ، ص٢٤٣ .

(٧) محمد رضا المظفر ، المنطق ، ص٣٣٥ .

ومنها تحصيل الحقّ واليقين بفحص المقدمات ، ومنها اكتساب الدربة على محاورة والمخاصمة والمراوغة ، والاستظهار على الخصم عندما يكون ضعيفًا[١] ، كما ينفع في الدفاع عن حقوق الناس ، والمحافظة على عقائد الأتباع من المبتدعات[٢] ، . . . إلى غير ذلك .

٢- القياس

قاس الشيء يقيسه قيسًا وقياسًا واقتاسه وقيّسه : إذا قدّره على مثاله . والمقياس : المقدار[٣] . والقياس في اللغة : ردّ الشيء إلى نظيره[٤] ، وفي المنطق : قولٌ مركبٌ من قضيّتين أو أكثر ، متى سلم لزم عنه لذاته قولٌ آخر ، وفي الفقه : حمل فرع على أصل لعلّة مشتركة بينهما[٥] .

ويستعمل القياس في التشبيه ؛ أيْ في تشبيه الشّيء بالشّيء ، يُقال هذا قياس ذاك ، إذا كان بينهما تشابه[٦] . والقياس إمّا أن يكون برهانيًا مؤلفًا من المقدمات الواجب قبولها ، إن كانت ضروريّة يستنتج منها الضروري ، على نحو ضرورتها ، أو ممكنة يستنتج منها الممكن . وإمّا أن يكون إقناعيًا وهو الذي إن أوقع تصديقًا شبيهًا باليقين جدليًا ، وإن أوقع ظنًا غالبًا خطابيًا . وإمّا أن يكون شعريًا وهو الذي لا يوقع تصديقًا البتة ، ولكن تخييلاً يرغّب النفس في شيء أو ينفّرها ويفرزها ، أو يبسطها أو يقبضها . وإمّا أن يكون سوفسطائيًا وهو الذي يتراءى أنّه برهاني أو جدلي ، ولا يكون كذلك[٧] .

ممّا تقدّم يتضح لنا بأنّ القياس وسيلة وآليّة تستعمل في شتّى الفنون والعلوم

---

(١) المرجع نفسه ، ص٣٣٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣٣٦ .

(٣) ابن منظور المصري ، لسان العرب ، م٦ ، ص١٨٧ .

(٤) الوسيط (مجمع اللغة المصري) المكتبة العلمية ، طهران ، د ت ، ج٢ ، ص٧٧٥ .

(٥) المرجع نفسه ، ص٧٧٦ .

(٦) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الشركة العلمية للكتاب ، دار الكتاب العالمي ، بيروت ، ١٩٩٤ ، ج٢ ، ص٢٠٧ .

(٧) انظر : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج٢ ، ص٢٠٩ .

بهدف الوصول إلى علم ما ، أو درجة من العلم بأمر ما ، أو غير ذلك .

كما أنّ القياس بمفهومه العام تنضوي تحته مجموعة من الأقيسة بحسب ما يفرزه من نتائج ، فهو إمّا برهاني ، وإمّا جدليّ ، وإمّا شعريّ ، وإمّا سوفسطائيّ ، وهكذا دواليك .

والحقيقة التي نُؤكّدها هنا هي أنّ القياس بجميع أنواعه وتشكّلاته هو ركيزة رئيسة من ركائز الخطاب بجميع أجناسه . ولا يوجد خطاب إلاّ ويستعين بهذه الوسيلة ليقنع المتلقي أو يؤثّر فيه ، أو ينقل إليه تصوّراته وتخيّلاته ، وأحيانًا كي يخدعه ويغالطه . لهذا عُدّ القياس وسيلة خطيرة لمن لا يحسن استعماله ، أو يسيء فهمه وينخدع بنتائجه ، بسبب عدم الإحاطة بصوره وتجلّياته ومخاتلته .

«وليس يجب القياس إلاّ عن قول يتقدم فيكون القياس نتيجة ذلك . . .وربّما كان ذلك في اللّسان العربي مقدّمة أو مقدمتين أو أكثر على قدر ما يتّجه من أفهام المخاطب . فأمّا أصحاب المنطق فيقولون إنّه لا يجب قياس إلاّ عن مقدمتين لإحداهما بالأخرى تعلّق ، والقول على الحقيقة كما قالوا ، وإنما يُكتفى في لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسّع وعلم المخاطب»[(١)] .

والقياس على هذا نوع من الاستدلال ، فكما يستدلّ بالخبر لإيقاع التصديق والإقناع ، فكذلك يستدلّ بالقياس ، والقياس عند البيانيين لا يَعني بالضرورة استخراج نتيجة لازمة عن مقدمتين كما هو في القياس الأرسطي ، «بل يعني إضافة أمر إلى أمر آخر بنوع من المساواة . إنّه ليس عمليّة جمع وتأليف بل هو عملية مقايسة ومقاربة»[(٢)] وإن شئت فقل هو عملية توليد للمعنى ، وذلك بأن «تأتي بمعنى ثم تؤكّده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على الأوّل ، والحجّة على صحته»[(٣)] .

وإذن ، فالاستدلال أو الاحتجاج أو الاعتبار الذي نجده في كتب البيانيّين والنقاد والفقهاء وغيرهم ممّن يتعاطى صناعة تحليل الخطاب هو قياس ، ولربّما تجنّب بعضهم لفظ القياس لاعتبارات عقديّة ودينيّة ؛ لِما يشوب القياس أحيانًا من إشكالات

---

(١) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص٧٧- ٧٨ .

(٢) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، نقد العقل العربي (٢) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٩٢ ، ص١٣٨ .

(٣) أبو هلال العسكري ، الصناعتين ، ص٤١٦ .

ومحاذير ،[1] لسنا في صدد ذكرها هنا . ومن ثمّ يسمّون الحجّة والدّليل استدلالاً أو اعتبارًا ، والاعتبار هو العبور من المعلوم إلى المجهول ؛ أيْ العبور من الأصل إلى الفرع . أو من الشّاهد إلى الغائب ، أو من حكم معلوم إلى حكم مجهول ، وهذا ما يؤكده ابن وهب بقوله : «والطريق إلى علم باطن الأشياء في ذواتها ، والوقوف على أحكامها ومعانيها من جهتين ، وهما : القياس والخبر . وحجّتنا في القياس أنّ الله -عزّ وجلّ- قال : ﴿فاعتبروا يا أُولي الأبصار﴾[2] . وكذلك الأمثال التي جاءت في كتابه كـ (مثل كذا وكذا) في مواضع كثيرة ، وذلك كلّه تشبيه وقياس»[3] .

والقياس على هذا يتسع ليشمل التشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية ، وهذا ما أكده غير واحد من البيانيين ؛ لأنّ القياس استدلال ، والمستدلّ «يفتنّ فيسلك تارة طريق التصريح فيتمّم الدلالة ، وأخرى طريق الكناية»[4] وقد أورد أبو هلال العسكري أمثلة كثيرة من النثر والشعر كدليل على أنّ الاحتجاج بالتذييل لتوليد المعنى من «أحسن ما يُتعاطى من أجناس صنعة الشعر والنثر . وهو أن تأتي بمعنى ثم تؤكده بمعنى آخر يجري مجرى الاستشهاد على المعنى الأوّل ، والحجّة على صحّته»[5] .

ومثاله قول الشاعر :

إنّما يعشق المنايا من الأقوام
من كان عاشقًا للمعالي
وكذاك الرماح أوّل ما يُكسر
منهنّ في الحروب العوالي

---

(١) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، نقد العقل العربي (٢) ، ص١٤٣ .

(٢) الحشر ، آية٢ .

(٣) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص٧٣-٧٤ .

(٤) السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص٥٠٤ .

(٥) أبو هلال العسكري ، الصناعتين ، ص٤١٦ .

وقول بشار[1] :

فـلا تجـعل الشـورى عليك غـضـاضـةً
فـإنّ الخـوافي قـوّةٌ للقـوادم

ثم يختم أبو هلال هذا الباب بقوله : «وتدخل أكثر هذه الأمثلة في التشبيه أيضًا»[2] .

وإذن ، فالتشبيه والاستعارة والكناية ما هي إلاّ قياسات يسوقها الكاتب أو الشاعر كحجّة أو دليل على صحّة المعنى السّابق ، بغية إقناع المخاطب والتأثير فيه ، وإن شئت فقل «إنجاد للمعاني الأُوَل وإغاثة لها على ما يُراد من تأثّر النفوس لمقتضاها»[3] .

لهذا يحسن هنا أن نعرض لقضيّة التمثيل بشيء من التفصيل بوصفها تجلّيًا من تجلّيات القياس البلاغي أو فقل الأدبي ، وبوصفها وسيلة حجاجيّة هامّة اعتنى بها المنتجون للخطابات بأنواعها كما اعتنى بها النقاد والبلاغيون ودارسو الأدب آنذاك .

٣- التمثيل

المماثلة . «وذلك بأن تمثّل شيئًا بشيء فيه إشارة»[4] «والمَثَل والمِثْل : الشبيه والنّظير ، وقيل : إنّما سمّي مثلاً لأنّه ماثلٌ بخاطر الإنسان أبدًا ، يتأسّى به ، ويعظ ويأمر ويزجر ، والماثل : الشّاخص المنتصب ، من قولهم : طللٌ ماثلٌ أيْ : شاخص»[5] «وقيل : إنّما معنى المَثل المِثال الذي يُحذى عليه ، كأنّه جعله مقياسًا لغيره»[6] .

كقول ابن أبي ربيعة :

---

(١) المرجع نفسه ، ص٤١٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٤١٩ .

(٣) حازم القرطاجنّي ، منهاج البلغاء ، تح : محمد الحبيب ابن الخوجة ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٨٦ ، ص٣٠٠ .

(٤) ابن رشيق ، العمدة ، شرح وضبط : عفيف نايف حاطوم ، دار صادر ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٣ ، ص٢٣٢ .

(٥) المرجع نفسه ، ص٢٣٥ .

(٦) المرجع نفسه ، ص٢٣٥ .

أيّهـــا المُنكح الثـــريّا ســـهـــيـــلاً
عـــمـــرك الله كـــيـف يلتـــقـــيـان
هي شـــامـــيّـــة إذا مـــا اســـتـــقلّت
وســـهـــيلٌ إذا مـــا اســـتـــقلّ يماني[(١)]

فهـذا الكلام من ابن رشيق يدلّ دلالة واضحة على أنّ وظيفة المثل هنا ليست البيان فقط ، وإنّما أن يُميل بخاطر الإنسان أبدًا كما هو قارٌّ عنده ، والمثل ينتصب بقوة كالشّاخص على القضيّة المطروحة في الخطاب .

فوظيفة المثل -إذن- حجاجيّة ، وهي وظيفة أشار إليها ابن رشيق في ثنايا كلامه ، ولم يصرّح بها .

وهذا ما أكّده عبد القاهر الجرجاني في غير موضع من أسرار البلاغة ، إذ يقول : «واعلم أنّ مّما اتفق العقلاء عليه ، أنّ (التمثيل) إذا جاء في أعقاب المعاني ، أو برزت هي باختصار في معرضه ، ونقلت عن صورها الأصليّة إلى صورته ، كساها أبّهة ، وكسبها منقبة ، ورفع من أقدارها ، وشبّ من نارها ، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها ، ودعا القلوب إليها . . . إلى أن يقول : «وإن كان حِجاجًا كان برهانه أنْور ، وسلطانه أقْهر ، وبيانه أبْهر»[(٢)] .

فالتمثيل -إذن- وسيلة حجاجيّة ذات تأثيرات في المتلقي من جهات عدة ، فهو خطاب للعقل بوصفه ينقل العقل من المعنى في الحالة التصوّريّة العاديّة إلى الحالة التصديقيّة ؛ لأنّه بمثابة إحضار المعنى المدّعى ليُشاهد كما هو في الواقع ، فكأنّه -والحال هذه- يقول لك هذا هوَ انظر إليه ؛ «فأنت إذن ، مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى في نفسك غيرَ ممثّل ثم مثّله كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب ، ثم يكشف عنه الحجاب ويقول : «ها هو ذا فأبصر تجده على ما وصفتُ»[(٣)] . وإن شئت فقل هو استقراء بلاغي يشبه الاستقراء في المنطق ، فهو على هذا حجّة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها ، ويراد استنتاج نهاية إحديهما بالنظر إلى نهاية

---

(١) المرجع نفسه ، ص٢٣٤ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، تح : محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة ـ وجدّة . ط١ ، ١٩٩١ ، ص١١٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص١٢٢ .

مماثلتها[١] . وهو خطاب للوجدان ، لأنّ التمثيل تصوير للمعنى ونقل له من العقل إلى الإحساس ، «وعمّا يُعلم بالعقل إلى ما يُعلم بالاضطرار والطّبع ، لأنّ العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطّبع وعلى حدّ الضرورة ، يفضّل المستفادَ من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام ، وبلوغ الثقة فيه غاية التحام كما قالوا : (ليس الخبر كالمعاينة) و(لا الظن كاليقين)»[٢] .

وهذا يدلّك أنّ التمثيل يقوم بتمثيل المعنى فيكون أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيه بالحواس . ومن هنا كان له تأثير خاصّ ربما لا تجده في غيره من الصور ، هذا التأثير اكتسبه من كونه يصوّر المعنى بالمحسوس أو بصورة الأشخاص على حدّ تعبير السيوطي[٣] . فيحرّك النفس ويتمكّن من القلب ومن كونه ينتصب دليلاً على المعنى ، وشاهدًا عليه . فهو بمثابة من يشير إلى المعنى في الخارج بعد قوله ؛ ليُشاهد ويُستوثق منه ، فيؤدّي إلى نفي الرّيب والشّك عن المخاطب ، ويُؤمِّن صاحبه من تكذيب المخالف ، وهو مع كلّ هذا حجّة على صحّة المعنى .

وقد امتلأ القرآن بالأمثال ، وتفنّن في صياغتها بما يتناسب والمعاني المختلفة ، وقد عدّه علماء البلاغة وجهًا من وجوه إعجازه ، وقد عبّر عن ذلك صراحة صاحب العمدة بقوله : «وأمّا ما كان منها في القرآن فقد ضمن الإعجاز»[٤] . وإذا تصرّفتْ فيه يدُ صنّاع ، فإنّه يريك العدم وجودًا ، والوجود عدمًا ، والميت حيًا ، والحيّ ميتًا[٥] على حدّ تعبير عبد القاهر الجرجاني .

أمّا مخازنه التي يُستقى منها فكثيرة كذلك ، ولعلّ أشهرها تجارب العقلاء من الآباء والأجداد ، والأسطورة ، والتاريخ ، والطبيعة ، والتجارب الخاصّة ، والأقوال المأثورة ، وغير ذلك . وتستطيع بشيء من التأمّل في الأمثال المستعملة في أيّ جنس من الأجناس الأدبيّة أن ترجعها إلى منابعها التي استُقيت منها .

والمثل عند أرسطو تاريخي ومصطنع ، والمصطنع ينقسم إلى مثل بالتشابه ، ومثل

---

(١) محمد العمري ، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص٨٢ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ص١٢١ .

(٣) السيوطي ، معترك الأقران ، م١ ، ص٣٥٢ .

(٤) ابن رشيق ، العمدة ، ص٢٣٦ .

(٥) عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ص١٢١ .

خرافيّ شخصياته من الحيوانات[1] . أمّا التاريخي فهو «كما لو قال قائلٌ إنّه ينبغي للملك أن يستعدّ ولا يخلّي العدوّ ودخول مصر ، فإنّ داريوس أيضًا في تلك الغزاة لم يتقدم دون أن احتوى على مصر ، فلمّا حواها دلف (. . .) والآن أيضًا إن أخذ العدو مصر مضى قُدُمًا فليس ينبغي للملك أن يرخّص في ذلك»[2] .

وقد وظّف القرآن المثل التاريخيّ بصورة موسّعة[3] ، حتى أنّك لا تكاد تجد سورة لم يوظّفه فيها ، ووظّف كذلك المثل التشبيهي[4] بجميع صوره وتشكّلاته . «لذلك جعلت القدماء أكثر آدابها ممّا دوّنته من علومها بالأمثال والقصص عن الأمم ، ونطقت ببعضه على ألسن الطير والوحش»[5] . وهو ما يسمّى اليوم بالمثل (الخرافي) الذي استثمره كثير من الكتاب القدامى في معالجة القضايا التي يتحرّزون من طرحها على المتلقين بصورة مباشرة ؛ خوفًا من أن يؤدي ذلك الطرح المباشر إلى سوء فهم أو سوء عاقبة . ولعلّ أشهر من استثمر هذا النوع من الأمثال ابن المقفع[6] .

وإذن ، فالعرب في العصور الإسلاميّة الأولى -سواء كانوا منتجين للخطاب أو متلقين له ، أو باحثين فيه- على علم كبير بما للتمثيل من أهميّة خاصّة في التأثير في المتلقين من جهة ، وفي جماليّات الخطاب من جهة ثانية . وهذا ما نبّه إليه غير واحد من البلاغيين القدامى على نحو ما رأينا آنفًا . بيد أنّهم -للأسف الشديد- لم يدرسوه ضمن الخطاب ككل بوصفه مكوّنًا من مكونات الخطاب ، له موقع ورتبة حجاجيّة ، ويحمل خصائصه الأجناسيّة ، وإنّما درسوه في إطار العبارة أو الجملة ، وبوصفه مكوّنًا من مكونات البيان العربي . لهذا لا غرابة في أن يخصّ إسحاق بن وهب -وهو بلاغي حاذق- البيان الثالث من كتابه بـ (العبارة) ؛ لأنّ «البيان بالقول -عنده- فهو العبارة»[7] .

---

(١) محمد العمري ، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص٨٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٨٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٨٥ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٨٥ .

(٥) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص١٤٦ .

(٦) محمد العمري ، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، ص٨٥ .

(٧) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص١١١ .

وهذا يعني أنّ البلاغيّين القدامى تناولوا من الخطاب العبارة ، أو الجملة بوصفها أصغر وحدة في الكلام ، ولم يتناولوا الخطاب بوصفه جنسًا له قواعد إنتاج ، وقواعد تحليل . كما لم يتناولوه بوصفه متوالية من الجمل تعضد بعضها ، مشكّلة في مجموعها جنسًا من الخطاب ، له نظامه وقواعده التي تميزه عن غيره من الأجناس .

٤- التقسيم

عرّفه أبو هلال العسكري بقوله : «أن تقسّم الكلام قسمة مستوية تحتوي على جميع أنواعه ، ولا يخرج منها جنس من أجناسه ؛ فمن ذلك قول الله تعالى : ﴿هو الذي يريكم البرق خوفًا وطمعًا﴾[(١)] وهذا أحسن تقسيم ؛ لأنّ الناس عند رؤية البرق بين خائف وطامع ، ليس فيهم ثالث»[(٢)] . وعرّفه ابن الأثير بقوله : «ما يقتضيه المعنى ممّا يمكن وجوده ، من غير أن يُترك منها قسم واحد ، وإذا ذُكِرَتْ قام كلّ قسم منها بنفسه ، ولم يشارك غيرَه ، فتارة يكون التقسيم بلفظة إمّا ، وتارة بلفظة بين ، كقولنا بين كذا وكذا ، وتارة بلفظة منهم ، كقولنا منهم كذا ومنهم كذا ، وتارة أن يذكر العدد المراد أوّلاً بالذكر ثم يقسّم ، كقولنا : فانشعب القوم شعبًا أربعة : فشعبة ذهبت يمينًا ، وشعبة ذهبت شمالاً ، وشعبة وقفت بمكانها ، وشعبة رجعت إلى ورائها»[(٣)] .

واضح ممّا تقدم أنّ التقسيم وسيلة حجاجيّة ، تقوم على استراتيجيّة قوامها تقسيم المعنى إلى أنواع متساوية بلا زيادة أو نقصان ، وأن يقوم كلُّ قسم منها بنفسه ، ولا يشاركه غيره ، ويعتمد على روابط تسوّغ هذا التقسيم وتقوّيه ، كواو العطف في الآية المباركة المذكورة آنفًا ، وإمّا التفصيليّة ، وبين ، ومنهم ، أو غير ذلك من الروابط التي يصحّ بها التقسيم .

والتقسيم الصحيح الذي تتحقّق فيه شروط الصّحة هو في الحقيقة استقراء تامّ ، والاستقراء التامّ يفيد اليقين[(٤)] ، وقد سُمّي سبرًا[(٥)] ؛ لأنّه استقصاء للمعنى ، نحو

---

(١) الرّعد/١٢ .

(٢) أبو هلال العسكري ، الصناعتين ، ص٣٤١ .

(٣) ابن الأثير ، المثل السائر ، م٢ ، ص٢٦٢ .

(٤) السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص٥٠٤ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٥٠٤ .

قول أعرابي وقف على مجلس الحسن البصري فقال : رحم الله عبدًا أعطى من سعة . أو آسى من كفاف ، أو آثر من قلّة «فقال الحسن البصري : ما ترك لأحد عذرًا»[١] .

لاحظْ تعليق الحسن البصري على كلام الأعرابي ، فإنّك تجد الرجل قد أُعجب بتقسيمه الذي سبر فيه الجالسين واستقصى أحوالهم جميعًا ؛ ليضمن عطاءه ، بحيث ألقى الحجّة على جميع أفراد الجالسين بلا استثناء ، ولم يترك لأحد عذرًا على حدّ تعبير الحسن البصري ، وهنا تكمن قيمة التقسيم وحجّيته ، بوصفه سبرًا واستقصاء لجميع أفراد المقسّم . كما سُمّي تفصيلاً ؛ لأنّه تفصيل لمعنى مجمل قبله ، نحو قوله تعالى : ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات﴾[٢] . فالعباد لا يخلون «من هذه الثلاثة : فإمّا عاصٍ ظالم لنفسه ، وإمّا مطيع مبادر للخيرات ، وإمّا مقتصد بينهما»[٣] ونحو قوله تعالى : ﴿وكنتم أزواجًا ثلاثة : فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة ، والسابقون السابقون﴾[٤] وهذه الآية تشبه الآية السابقة .

وقد عُدّ التقسيم الصحيح عند البلاغيين والنقاد معيارًا نقديًا لجودة الكلام أو رداءته ، وبناء عليه نظروا في تقسيمات الشعراء والخطباء ؛ فإن كان الواحد منهم قد استوفى شروطه مدحوه ، وإن أخفق في شرط من شروطه عابوه ، ولا أدلّ على ذلك من أنّ أبا هلال العسكري قد عرض لأبيات فيها صحة تقسيم وأخرى فيها فساد تقسيم ، وكذلك كلام الخطباء ، ثم تابعه في ذلك ضياء الدين ابن الأثير في كتابه «المثل السّائر» ، وردّ كثيرًا ممّا استحسنه أبو هلال العسكري أو وصفه بالفساد ، فمن ذلك قوله : «وقد عاب أبو هلال العسكري على جميل قوله :

لو كان في قلبي كقدر قلامة
حبًا وصلتك أو أتتك رسائلي

فقال أبو هلال : إنّ إتيان الرسائل داخل في جملة الوصل ، وليس الأمر كما وقع

(١) ابن الأثير ، المثل السائر ، م٢ ، ص٢٦٤ .

(٢) فاطر ، آية ٣٢ .

(٣) ابن رشيق ، العمدة ، ص٣١٦ .

(٤) الواقعة ، آية ٧- ١٠ .

له (أيْ كما يزعم أبو هلال) ، فإنّ جميلاً أراد بقوله وصلتك أيْ : أتيتك زائرًا وقاصدًا ، أو كنت راسلتك مراسلة ، والوصل لا يخرج عن هذين الوصفين ، إمّا زيارة أو رسالة»(١) .

لهذا لم يَسلم كبار الشعراء من نقد النقاد لتقسيماتهم ، فمن ذلك قول ابن الأثير : «ومن فساد التقسيم قول البحتري :

قف مشوقًا أو مسعدًا أو حزينًا

أو معينًا أو عاذرًا أو عذولا

فإنّ المشوق يكون حزينًا ، والمسعد يكون معينًا ، وكذلك يكون عاذرًا ، وكثيرًا ما يقع البحتري في مثل ذلك»(٢) . وقوله في أبي الطيب المتنبي ، عندما استشهد له بهذا البيت :

فافخر فإنّ الناس فيك ثلاثة

مستعظم أو حاسد أو جاهلُ

فإنّ المستعظم يكون حاسدًا ، والحاسد يكون مستعظمًا ، ومن شرط التقسيم ألاّ تتداخل أقسامه بعضها في بعض (٣) .

وأظنّ أنّ الذي دعاهم إلى التشدّد في شروط التقسيم هو أنّهم استقرؤوا تقسيمات القرآن الكريم والحديث الشريف والكلام البليغ فوجدوه تامًا ، مستوفيًا جميع الشروط ، فاستنبطوا منها قواعده وشروطه ، وعمّموها على كلّ كلام يقع فيه التقسيم ، ومن هنا كانت البلاغة القديمة معياريّة ، هدفها الحكم على الخطاب ، أيّ خطاب ، بالصّحة أو الفساد ؛ غافلين عن أهمّ أمر في القضيّة موضوع البحث ، وهو كيف يشتغل التقسيم أو غيره من قضايا البيان في الخطاب ، وما غايته الكبرى؟ ثم ما صلته بالحجج الأخرى في الخطاب نفسه؟ وما علاقته بالسياق الذي ورد فيه؟ أو بالمقام الذي قيل فيه؟ هذه الأسئلة وغيرها كثير قد أغفلها الخطاب البلاغي العربي ؛ لأنّ جهده منصبّ على استنباط معايير في هذا الباب أو ذاك للحكم على الخطاب بالحسن أو غير ذلك .

---

(١) ابن الأثير ، المثل السائر ، م٢ ، ص٢٦٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٦٤-٢٦٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٢٦٥ .

٥- التكرير

التكرير لغة : هو مصدر كرّر ، وكرّر الشيء تكريرًا ، وتكرارًا ، أعاده مرة بعد أخرى[(١)] .

وفي اصطلاح البلاغيّين : التكرار : «هو دلالة للفظ على المعنى مردّدًا ، كقولك لمن تستدعيه : أسرع ، أسرع ، فإنّ المعنى مردّد ، واللفظ واحد»[(٢)] .

وهو عند ابن الأثير ينقسم قسمين :

تكرار في اللفظ والمعنى .

وتكرار في المعنى دون اللفظ[(٣)] .

فأمّا الذي يوجد في اللفظ والمعنى فكقول أبي الطيب المتنبي :

ولم أر مثل جيراني ومثلي

لمثلي عند مثلهم مقام[(٤)]

وأمّا الذي يوجد في المعنى دون اللفظ فكقولك : «(أطعني ولا تعصني) فإنّ الأمر بالطاعة نهي عن المعصية»[(٥)] .

والحقيقة أنّ التكرار ظاهرة لغوية قلّما تجد نصًا يخلو منها ، وقلّما تجد كاتبًا لا يستعين بها ، وقد رصدها البلاغيّون وعلماء اللغة فوجدوها أنواعًا شتّى ، كتكرار الحرف ، وتكرار الكلمة ، وتكرار الجملة ، وتكرار المعنى . وكلّها تؤدّي دورها الفنّي والبياني بحسب السياقات والمقامات التي تقال فيها .

وقد وظّفها القرآن توظيفا رائعًا ، وبصوَر وأشكال عدّة وفي مقامات مختلفة ، حتى عدّ التكرار وجهًا من وجوه إعجازه[(٦)] بوصفه «أبلغ من التأكيد وهو من محاسن الفصاحة»[(٧)] على حد تعبير السيوطي .

---

(١) الوسيط ، ج٢ ، ص٧٨٨ ، وانظر/ الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج٣ ، ص٩ .

(٢) ضياء الدين ابن الأثير ، المثل السائر ، م٢ ، ص١١٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص١٣٧ .

(٤) المرجع نفسه ، ص١٣٧ .

(٥) المرجع نفسه ، ص١٣٧ .

(٦) ابن رشيق ، العمدة ، ص٣٦١ .

(٧) جلال الدين السيوطي ، معترك الأقران في إعجاز القرآن ، م١ ، ص٢٥٨ .

ولسنا هنا في صدد بيان قيمته الجماليّة التي أفاض فيها البلاغيّون واللغويّون القدامى ، وإنّما نحن بصدد بيان قيمته الحجاجيّة وأثره في إقناع المخاطب ، من وجهة نظرهم .

وقد درسه القدامى ، مفسّرين ، وبلاغيّين ، ونقادًا ، دراسة أسلوبيّة وبيانيّة أفضت إلى نتائج جماليّة وأخرى بلاغيّة ، وثالثة حجاجيّة ، وهذه الأخيرة لم تحظ عند البلاغيّين القدامى بكبير اهتمام ، وبرغم ذلك ، فالمتأمّل لبحوثهم لا يعدم وجود إشارات وملاحظات تصبّ في هذا الاتجاه . على نحو ما نجده عند أبي هلال العسكري الذي ينبّه إلى أنّ التكرار يراد منه تأكيد الحجّة على المأمور به[1] . وعلى نحو ما نجده عند ابن رشيق في كتابه العمدة حينما يقول : ولا يجب للشاعر أن يكرّر اسمًا إلاّ على جهة التشوّق والاستعذاب إذا كان في تغزّل أو نسيب كقول امرئ القيس :

دِيارٌ لِسلْمى عافياتٌ بذي الخال
ألحّ عليها كلّ أسحم هطّال

وتحسِبُ سلمى لا تزال كعهدنا
بوادي الخزامى أوعلى رأس أوعال

و تحسبُ سلمى لا تزال ترى طلا
من الوحش أو بيضًا بميثاءَ مِحلال

ليالي سلمى إذا تريك منضّدًا
كجيد الرّيم ليس بمعطال[2]

فتكرار اسم حبيبته سلمى في الأبيات غرضه التشوّق والاستعذاب ، وهذا أمرٌ وجداني أنّ من يحبّ أمرًا يكرّره بين الحين والآخر ، لهذا فالتكرار هنا يقوم بوظيفة أخرى غير الإخبار وهي الإقناع ، أيْ إقناع المخاطب بحبّه لسلمى وتشوّقه إليها والتكرار دليل سلوكي قولي .

وعلى نحو ما نجده في قوله «أو على سبيل التنويه به ، والإشارة إليه بذكرٍ إن كان في مدح كقول الخنساء :

---

(١) أبو هلال العسكري ، الصناعتين ، ص١٥٦ .

(٢) ابن رشيق ، العمدة ، ص٣٦٠ .

وإنّ صـــــخــــرًا لَمولانا وســـــيـــــدُنا
و إنّ صـــخــــرًا إذا نشـــتـــو لنحـــار
وإنّ صـــــخـــــرًا لَتـــأتمُّ الـهــــداة بـه
كـــــــأنّه عَـلـم فـي رأســـــــه نــــار

فـتكرير اسم الممـدوح هنا تنويه به ، وإشـادة بذكـره ، وتفـخـيم له في القلوب والأسماع»[1] .

وإذن ، فتكرار اسم الممدوح تفخيم له في القلوب والأسماع وهي غاية حجاجيّة المراد منها الوصول بالمتلقي إلى درجة الاقتناع بعظمة الممدوح . ونحو ما نجده في قوله : «أو على سبيل التعظيم للمحكي عنه ، أو على جهة الوعيد والتهديد إن كان عتاب موجع[2] ، أو على نحو التوجّع إن كان رثاءً وتأبينًا[3] ، أو على سبيل الاستغاثة[4] ، أو على سبيل الازدراء والتّهكم والتنقيص[5] إلى غير ذلك من الوظائف .

لا ريب أنّ للتكرار وظيفة تتجاوز وظيفة الإخبار والإبلاغ إلى وظيفة التأثير والإقناع ، وهي وظيفة تنتج عن التكرار بما يثير من دلالات الإلحاح ، والمبالغة في التأكيد . بل قد تدفع بعض حالات التكرير إلى تغيير سلوك المخاطب حالاً «إذا صدر الأمر من الآمر على المأمور بلفظ التكرير مجرّدًا من قرينة تخرجه عن وضعه ، ولم يكن موقّتًا بوقت معيّن ، كان ذلك حثًا له على امتثال الأمر على الفور ، فإنّك إذا قلت لمن تأمره : قمْ قمْ قمْ ، فإنّما تريد بهذا اللفظ المكرّر أن يبادر إلى القيام في تلك الحال الحاضرة»[6] .

والحقيقة أنّ القرآن الكريم كان يكرّر المواعظ والقوارع والوعد والوعيد ؛ ليقمع به

---

(١) المرجع نفسه ، ص٣٦٠-٣٦١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣٦٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٣٦٢ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٣٦٢ .

(٥) المرجع نفسه ، ص٣٦٣ .

(٦) ضياء الدين ابن الأثير ، المثل السائر ، م٢ ، ص١٥٥ .

الشهوات التي جبل الإنسان عليها[١] ، كقوله تعالى : ﴿القارعة . ما القارعة . وما أدراك ما القارعة﴾[٢] . ونحو قوله تعالى : ﴿الحاقّة . ما الحاقّة . وما أدراك ما الحاقة﴾[٣] . ونحو قوله تعالى : ﴿كلا سوف تعلمون . ثم كلا سوف تعلمون﴾[٤] وقوله تعالى : ﴿وإنّ منهم لفريقًا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله﴾[٥] .

وإذن ، التكرير لا يراد منه الاقتناع فقط ، وإنّما يراد منه أحيانًا تغيير السلوك غير المرغوب فيه ، أو الممارسة الفوريّة لِفعل ما يلحّ عليه التكرار ويدفع نحوه . وهذه قضية التفت إليها البلاغيون المحدثون اليوم .

وهذا ما حمل بابرا جونستون كوتش B-J-Kotch على القول بأنّ «خطاب الحجاج العربي يعتمد في الإقناع على العَرض اللغوي للدعاوى الحجاجيّة بتكريرها وصياغتها صياغة موازية ، وإلباسها إيقاعات نغميّة بنائيّة متكرّرة»[٦] وتُسمّي «بابرا» هذه الاستراتيجيّة البلاغيّة باستراتيجيّة الإقناع بالتكرير[٧] .

ممّا تقدم يتضح لنا أنّ التكرار ظاهرة أسلوبية متأصلة في نسيج الخطاب وبناه ، لها دور في سبك الخطاب وتماسكه ،[٨](*) ولها ارتباط عميق بمقاصد الخطاب ، وتعدّ في

---

(١) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج٣ ص٩ .

(٢) القارعة ، آية ١-٣ .

(٣) الحاقة ، آية١-٣ .

(٤) التكاثر ، آية٣ .

(٥) آل عمران ، آية٧٨ .

(٦) محمد العبد ، النّص الحجاجيّ العربيّ دراسة في وسائل الإقناع ، فصول ، العدد ٦٠ « صيف - خريف» ٢٠٠٢- تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص٦٣ .

(٧) المرجع نفسه ، ص٦٣ .

(٨) جميل عبد المجيد ، البديع بين البلاغة العربية واللسانيّات النّصية ، دراسات أدبيّة ، الهيئة المصرية العامّة للكتاب ١٩٩٨م ، ص٩٥ .

(*) عولج التكرير في اللسانيات النّصيّة من منظور دوره في السّبك المعجمي ، وذلك أن يحيل اللفظ المكرّر إلى لفظ آخر سابق أو مرادف قريب ، يرتبط به بالإحالة المشتركة . انظر/ محمد العبد ، النّص الحجاجي العربيّ ، دراسة في وسائل الإقناع ، فصول ، العدد٦٠ ، «صيف خريف» ٢٠٠٢ ، ص٦٢ .

الدراسات البلاغيّة القديمة والحديثة من وسائل التأثير والإقناع ، بل قد تتجاوز هذا التأثير إلى الدفع نحو تنفيذ الفعل وتغيير السلوك وهي الغاية القصوى من الحجاج ، وإن شئت فقل الرتبة العليا في السلّم الحجاجي .

هذه أهمّ مباحث الحجاج عند البلاغيّين القدامى ، وقد تناولوها كما قلنا آنفا من منظور نظريّة الفهم والإفهام التي قال بها الجاحظ ، وأنّ الإشارات الحجاجيّة في المباحث التي عرضناها أو في غيرها لا تشكّل وعيًا تامًا بنظريّة الحجاج التي نحن بصدد دراستها ، كما أنّها لم تخرج عن النظريّة الأم التي طبعت البحوث البلاغيّة بعامّة بطابعها ، وصبغتها بصبغتها ، لهذا تجدهم يعرضون إلى بعض القضايا الحجاجيّة على استحياء في أسطر معدودة ، وضمن نظريّة البيان التي هيمنت على بحوثهم ودراساتهم . كما لم تتجاوز هذه البحوث الجملة أو الصور التجزيئيّة للخطاب ، لهذا «حين نفحص كتاب البلاغة العامّة المذكورة نجد أنّ ما يقدمه إنّما هو بلاغة لصور التعبير لا تمس الجوانب الأخرى من البلاغة بمفهومها العام عند أرسطو ، أيْ أنّها لا تهتمّ بمبحثي الإيجاد (اجتلاب الحجة) والتنظيم (تنظيم أجزاء الخطبة) . ولذلك تحوّل المركزي في البلاغة القديمة إلى الهامش»[1] .

(١) محمد العمري ، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٥ . ص٧٣ .

الحجاج اللغوي في الخطاب الفلسفي
هرمينوطيقا ريكور

عمارة ناصر

لقد التزم ريكور بالتأمل منهجا لفلسفته ، لكنه تأمّلٌ مفتوح على تأويلات متعددة داخل الفلسفة وخارجها ، دون أن ينسى هاجسه الأساسي في بناء صورة الذات واستكمال صرحها الأنطولوجي ، ليس من خلال الطريق القصير للأنطولوجيا كما هي في مثال هيدغر ، وإنما من خلال إبستمولوجيا للتأويل ، أي من خلال الطريق المنهجي الطويل الذي يتخلل تضاريس الخطاب الفلسفي المعاصر بجميع تنوعاته واختلافاته ويسير على الحدود المتاخمة للعلوم الإنسانية خارج حصون الفلسفة ، وهو الطريق الذي توجّهه منعطفات وعتبات نحو الكائن في شموليته التكوينية .

إن العجز التأصيلي (déficit de radicalité) هو الثمن المدفوع نتيجة انتهاج هذا التأمل المفتوح الذي يجعل من فلسفة ريكور فلسفة مترددة لا تحسم قراراتها بشكل نهائي ، غير أن هذا لا يعني أن هذه الفلسفة لا تشتمل على أي تأكيد أو إثبات ، وإنما كل إثبات يُحضّر اللغة الفلسفية لمعالجة مشكلة جديدة . ولهذا فهي لا تستقر عند نسق مغلق ، وهي أيضا ضريبة دفعها ريكور لتخليص الهرمينوطيقا من عنف الأنساق المغلقة والمسارات المفردة جاعلا من المعرفة والاعتراف الداخلي فيها نموذجين للتحكم في هذه المسارات وتعيين حدودها في الوجود والزمن .

في مشروع ريكور ، تولد الأطروحات من هواجس فلسفية وأخرى اجتماعية وإنسانية ، وهو ما يجعل من الصعب تلمّس خيط منهجي واضح وبناء مقولاتي منتظم ، ذلك لأن الفيلسوف ينطلق من الطابع النسبي والمحدود للتأويلات في نقده لأقطاب البنيوية وماركس ونيتشه وهيدغر . . . ، واضعا بذلك جدلا بين النقد والأفكار الفلسفية بوصفها قناعات و مستندا إلى النص الديني كمثال عن هذا الجدل .

ومنه يوضح ريكور طبيعة مرتكزاته المنهجية بقوله : «لقد سرت دائما على قدمين : أحدهما العمل الفلسفي والآخر العمل التأملي بنظام ديني»[١] ، وهو ما يبين طبيعة الجدل الداخلي لفلسفته وحواراته والنتائج العملية التي يخرج بها من ذلك كله ، ويبرر ذلك بقوله : «قد أنشأنا ثقافة ذات قناعات قوية تتخللها بعض اللحظات النقدية ، إذ ليست الفلسفة نقدا فقط بل هي نظام من اليقين كذلك ، واليقين الديني يحمل في ذاته بُعدا نقديا داخليا هو الآخر كذلك»[٢] .

ولهذا فإن النظام المفاهمي في فلسفة ريكور لا يؤسس لنفسه قاعدة مستقلة أو يبحث عن مكان يبني عليه صرحا فلسفيا متميزا تشتغل فيه الشروط الضرورية لإقامة إمكان فلسفي يستبطن اليقين ويضع النقد خارجاً ، على مشارف مَداخِله الإبستمولوجية حيث تتحطم الادّعاءات الواردة من خطابات مغايرة عند سياج البناء الأنطولوجي غير القابل للاختراق بفضل اللغة نفسها المُتعذّر تجاوزها ، ولهذا كله يلجأ ريكور إلى طريق الحوار .

لماذا -إذن- يفضل ريكور انتهاج الحوار والتناص بدل البرهنة ذات البعد الواحد والنسق الخاص والمتميز؟ وهل يعني ذلك أنه ليس لفلسفته أيّة خاصية حجاجية تدفع إلى تبني رأي ما والدفاع عنه والبرهنة عليه مقابل آراء أخرى؟

يمكننا أن نفترض أن نظام الانفتاح في تأويل ريكور وتأمله هو مجرد استراتيجية تسمح باختراق الآراء دون التعرّض إلى نقد جذري يقوض فلسفته كرأي مستقل يحاول تهريبه إلى مساحات متنقلة تستعصي على الإمساك والقبض الإبستمولوجي .

إن التحقق من صحة هذه الفرضية يكون بإثبات الطابع الحجاجي لفلسفة ريكور ولتأويله الفلسفي بالخصوص ، باعتباره موقفا ورأيا بين المواقف والآراء ، كما هو تأويل بين تأويلات متصارعة ، إذ هو جانب من هذا الصراع ، وإن أظهرت مقارباته لهذه التأويلات حرية معينة اتجاه تراث تأويلي في تاريخ الفلسفة يتخذه ريكور وسيطا أساسيا في حواراته كقنوات اتصال بينه وبين الخطابات التي يتحاور معها ، هذا التراث الممتد من أفلاطون ، أرسطو ، كانط ، هيغل إلى نيتشه ، برغسون ، هوسرل ،

---

(١) Ricoeur, La critique et la conviction, éd. Calmann Lévy, Paris, 1995, p211.

(٢) Ricoeur, La critique et la conviction, op.cit, p211.

هيدغر، نابرت، ياسبرس... إلخ.

إن اشتغال ريكور بتاريخ الفلسفة قراءة وتدريسا جعله يعتبر نفسه مَدينا لهذا التراث ومسؤولا عن اختلافه وتعدده، تصادمه وصراعه، إذ يعتبر الهرمينوطيقا إمكانية تأويلية للفلسفة لإحلال السلام داخل هذا التراث من خلال إجراء «حوارات خيالية» عبر النصوص التي لها القدرة على اختراق التاريخ وتجاوز مسافته الزمنية واستحضار الآراء المتناثرة في هذا التراث وجعلها تقابل بعضها بعضا، وَجْهُ النص لِوجهِ النص، دون اللجوء إلى هيمنة رأي آخر بفعل شروط تاريخية ومعرفية متفاوتة من عصر لآخر ومن فيلسوف إلى فيلسوف ولو اجتمعوا في عصر واحد، كما هو الحال في مثال القرن العشرين.

لقد افترض أنه يمكن تجميع شتات الذات المتناقض منه، الغامض والمنسي كذلك، من خلال حفر إبستمولوجي تحت هذه المشاريع التأويلية للوصول إلى الأرض الأنطولوجية الموعودة للذات التي تملك السلطة المشتركة والوجود الذي يختفي فيه المنسي اليهودي-المسيحي والخيال الأسطوري الجمعيّ بوصفه الهوية السردية للفكر الغربي.

في الحقيقة يكون إثباتنا للطابع الحجاجي لفلسفة ريكور وتلوّنها البلاغي، رهانا حقيقيا، لأنه يقع في سياق تحدّي فرضيات ريكور نفسها، إذا ما نظرنا إلى موقفه من البلاغة بالنسبة إلى الهرمينوطيقا، حيث يقرر في مقاله التذكاري عن شاييم بيرلمان، أن «الهرمينوطيقا هي إلى الشعرية أقرب منها إلى البلاغة التي يكمن مشروعها في الإقناع، فالهرمينوطيقا تحتاج إلى الخيال المتواصل في بحثها عن فائض المعنى»[1]، كما يفترض كذلك أن «الهرمينوطيقا تظل فنا لتأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلفها وجمهورها الأولي بهدف اكتشاف أبعاد جديدة للواقع»[2].

وعليه ستكون مهمتنا الحالية هي الدخول في حوار نقدي مع هذه الفرضيات لإثبات الدور الحجاجي للهرمينوطيقا من خلال فلسفة ريكور، مفترضين أنه لا يوجد حوار لا نهائي أو فتح مطلق كما لا توجد عدالة فلسفية مكتملة؛ إذ للغة جاذبيتها

---

[1] ريكور بول، «البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا»، ترجمة: مصطفى النحال، مقال ضمن: مجلة فكر ونقد، عدد ١٦ فبراير، الرباط، ١٩٩٩، ص ١١٣.

[2] المرجع نفسه، ص١١٦.

اللاواعية إلى رأي دون آخر .

ولأدوات القراءة والتفسير والفهم والتحكيم بين التأويلات دافعية حجاجية تستمدها من دافعية الذات نفسها كقاعدة أنطولوجية لتكوين القناعات والآراء وحالات الإقناع المصاحبة لها في رحلتها داخل اللغة وفي مسارها المعرفي نحو إثباتات وقرارات محددة حتى وإن لم تكن حاسمة كما في هرمينوطيقا ريكور .

إن المنفتح لا يبقى منفتحا إلى ما لا نهاية ، ولعبة السؤال والجواب لا تعني لعبة ذات متاهات غير محدودة وإلا كانت خداعا وتزييفا لواقع تنتهي فيه الحوارات إلى انتصار بعضها كطفرة تاريخية لم يثبت اختراقها بطفرة معرفية .

ولهذا فإن إثبات الطابع الحجاجي للتأويل الفلسفي لدى ريكور وتشخيص معالمه وتعيين مستوياته ورصد عتباته وتتبع منعطفاته المصاحبة لمنعطفات التأويل الفلسفي الريكوري ، هذا الإثبات يقع على مسافة متساوية من إيديولوجيا البلاغي بوصفه انحرافا عن مسار البرهنة والمحاجة من جهة ، ومن عدمية الهرمينوطيقي ، من جهة أخرى ، بوصفه تلاشيا لانفتاح تأويلي غير محدود ، واضمحلالا للقرارات النهائية الناتجة عن كل مسار طبيعي للحوار والجدل والسجال وهي القرارات نفسها التي ينتهي إليها خطاب النص أو السرد أو التاريخ .

في أهداف هذا الإثبات ، يندرج الدور الإبداعي للحجاجية التي تمثل الرابطة المنسية في أفكار ريكور الفلسفية التي ستكون في النهاية محلّ إقناع واقتناع ، لأنها وببساطة لا تنفصل عن جمهورها المزدوج : الجمهور النوعي الذي هو مجموع النصوص والخطابات التي يدخل الفيلسوف في حوار معها ، والجمهور العام الذي يمثل مجموع المخاطَبين الذين هم بصدد الممارسة والتطبيق لما تسفر عنه نتائج الحوارات والتأويلات المتصارعة ، وهو الجمهور الذي ينتهي إليه الفكر الفلسفي العملي (السياسي والأخلاقي بالخصوص) لريكور في سنواته الأخيرة .

ولهذا سيقودنا مفهوم البراديغم ، كما قدمه توماس كوهن ، إلى كشف مسوغات الانعطاف والارتحال من مستوى تحليلي إلى مستوى آخر ، كما ستدلنا «البلاغة المتكاملة» ، بالمعنى الذي وضحه ديكرو ، على مستويات دراسة اللغة التي يخترقها خيط دلالي واحد يتسلق سلما حجاجيا للوصول إلى قوة الدلالة التي تؤول إلى فعالية التداول والممارسة ، وهي رغبة كل خطاب فلسفي يعبّر عن حقيقة وجوده داخل مشروع اللغة العام الذي هو مشروع الإنسان الأكثر إنسانية .

لقد تقدم ريكور إلى حوارات القرن الفلسفية كقارئ للتراث ومؤوّل له ، فأية خصائص تلك التي يتحلى بها قارئ نوعي بحجم ريكور؟ حيث تتولد مهمة الكشف عن الخاصية الحجاجية للذات باعتبار هذه الخاصية جزءا من مشروع استعادة الذات في شموليتها والكشف عن تكوين الكائن من جذوره الأنطولوجية إلى ثماره العملية .

إذا سلمنا بقرب الهرمينوطيقا من الشعرية أكثر من البلاغة ، فكيف نفسر أو نفهم المسوغات والمقتضيات ، التي يتم من خلالها تحويل المعاني ، التي تحيا في السرد والتاريخ والخطاب ، إلى تجارب حية وعملية؟ ؛ إذ إن فرضية ريكور تقود إلى اعتبار أن بنية الاستقبال والتلقي لدى القارئ الكوني ، بالمعنى الذي حدده بيرلمان Perelman هي بنية شعرية ، وهو ما يدفع البحث إلى إعادة النظر في العلاقة الجدلية بين السرد والزمن ، بين المحكي والمعيش ، كما هي بين الشعري والبلاغي ، وإعادة رسم حدود الاتصال والانفصال في العلاقتين داخل دائرة الهرمينوطيقا نفسها ومن خلال الميكانيزمات الحجاجية التي لا يمكن تناسيها أو عزلها في أي خطاب .

١. حجاجية النحو:

إن المكان الطبيعي والأمثل للخطاب الفلسفي هو اللغة الطبيعية بوصفها الملكة الإنسانية التي يتعذر تجاوزها ، فهي لا تتغذى إلا من ذاتها ولا تنتج إلا في ما يكون شيئا منها ومن ثمة هي طبيعية ، كما لا يكتمل إنتاجها الدلالي ولا يتحقق فهم المعاني فيها إلا بنظام الإحالة إلى ذاتها ، فإذا اخترق هذا النظام حصل عدم الفهم ودخل شيء من الاصطناع والالتباس .

وبما أن هذا النظام استلزامي وبه ضرورة وحتمية شكلية فإنه يمثل منطقا خاصا باللغة ، يُستعان به في تحصيل الأفكار واستخراج القرارات والأحكام ومن ثمة هي طريق حجاجية تهدف إلى الإقناع والتأثير بوصفها طريق لغوية مشتركة وأداة للتواصل ونقل القناعات المتعارضة ؛ إذ إن «القيمة الحجاجية لعرض ما ليست فقط كنتيجة للمعلومات التي يُوردها ، بل من خلال الجملة نفسها والتي يمكنها أن تحمل أشكالا نحوية مختلفة ، عبارات وصيغ ، والتي تعطي ، زيادة على مضمونها الإخباري ، توجيها حجاجيا للخطاب وتدفع المتلقي لينخرط في جهة ما»[1] ؛ إذ نعتبر هذه

(١) Ducrot Oswald, Les échelles argumentatives, éd. Minuit, Paris, 1980, p15.

العبارات والصيغ النحوية كإثباتات جوهرية للفكر تشكل مساراته الممكنة التي تؤول في النهاية إلى إقناع المتلقي من خلال عمل التوجيه النحوي وهو بالضبط «ما نشير إليه في الحجاجية حيث يتم تحديد بعض الجهويات المنطقية المعزوّة إلى إثباتات تقود إلى تحديد طرق الحصول على موافقة السامعين بفضل تعابير الفكر المتنوعة»(١) ، لأن النحو يمثل قواعد اللغة المشتركة التي تربط مستخدمي اللغة نفسها بشكل شبه صوري يمكّنهم من إثبات الشيء نفسه أو معارضته ونفيه وتحقيق الإقناع بما يُثبت ويتم تحصيله من قواعد النحو .

ينطلق ريكور في ممارسته للتأويل من مدخل الخطاب كفضاء لغوي ولغة النص كخطاب ، والخطاب كواقعة ، وقدم تعريفه التالي للخطاب : «شخص يقول شيئا ما إلى شخص ما حول شيء ما وفق قواعد محددة (صوتية ، معجمية ، نحوية ، أسلوبية)(٢) إذ إن هذه القواعد هي الشكل الذي يسمح للخطاب بأن تؤول جهوياته إلى وقائع من خلال المعاني المشتركة ، والمعنى هنا حجة بالمعنى الأنطولوجي لأنه يحمل شيء النص الذي يرتكز إليه تواصل إنساني وفي وجود لغة مشتركة وتقنية اتصالية جعل منهما بيرلمان الحد الأدنى لقيام الحجاجية(٣) ويقوم ريكور بتوظيفهما لبناء مقدماته النظرية في بداية كل مشروع تأويلي ذي أسس لغوية .

يهدف مشروع ريكور إلى وصف الطرق التي ينفتح بها الخطاب على العالم وفهم الكيفية التي تتمفصل فيها الكلمة مع ما تحيل إليه من أشياء ، وتحليل سلوك النص في قول الحقيقة وعتبات الانتقال من الكلمة إلى الجملة إلى النص والتي تشكل سلما خطابيا لتجلي صراع التأويلات والجدل بين التفسير والفهم ، هذا الجدل «المعروض في مستوى النص كوحدة أكبر من الجملة ، والذي كان القضية الكبرى للتأويل و الطرح والرهان الأكبر للهرمينوطيقا»(٤) إذ إنه بدون نتيجة واضحة لجدل

---

(١) Perelman Chaim, Olberchts Tyteca, la Nouvelle rhétorique: traité de l'argumentation . T1, éd. PUF, Paris, 1958, p220.

(٢) Ricoeur, "Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle", éd. Esprit ,Paris, 1995, p39. et Ricoeur," Aux Frontières de la philosophie, lectures 3, Seuil, Paris, 1994, p285.

(٣) Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, p19.

(٤) Ricoeur, Réflexion faite, Op.cit, p49

التفسير والفهم لا يكون التأويل الذي هو في النهاية قول شيء ما عن شيء ما. والذي سيكون رهانه مقامات التطابق والاختلاف بين شيء النص وشيء العالم: إذ إن «التواصل بين الناس ليس ممكنا إلا إذا كان للكلمات معنى، ومعنى واحد»(١). ذلك أن قواعد النحو لبناء الجملة ليست من أجل عرض شكل محدد للغة، وإنما لوضع معلم لتوجيه الفهم وطريقة في اشتراك التفسير والشرح؛ أي أنها تشكل براديغما وميزانا لغويا يقوم مقام مجرى الذهن والأفكار في مساحة النص.

ويمثل هذا البراديغم الشكل اللغوي الممكن لتمثيل المعنى القائم أصلا في نفس الناطق بالكلام، حيث «المعنى هو ما يقوم به المتكلم، ولكنه أيضا ما تقوم به الجملة. فمعنى النطق، بمعنى المحتوى الخبري، هو الجانب «الموضوعي» من هذا المعنى، ففي المغزى ثلاثي الأبعاد لإحالة الجملة إلى ذاتها، وهي البعد التمريري للفعل الكلامي Illocutionary وقصد التعرف من لدن السامع، يمثل معنى الناطق الجانب «الذاتي» للمعنى»(٢)، وبهذا تشكل الجملة مَعلما لتمفصل الذات المتكلمة ومعنى الكلام والعالم الذي يحيل إليه هذا المعنى، ومن ثمة هي موضع حجاجي لتوجيه هذه المستويات على سبيل الاختيار داخل وظيفة التأويل المنبثقة عن الحركة الجدلية بين التفسير والفهم على محور الجملة، فالتأويل كما يذكرنا بيرلمان «هو أحد الأشكال المهمة للاختيار والذي يمكن أن يكون مكانا لشكل حجاجي»(٣) وهو ما يشكل مدخلا حجاجيا في كل مؤلف من مؤلفات(*) ريكور التي ينبني التأويل الفلسفي فيها على خيارات معينة تمثل جهويات للفكر.

ويمكننا أن نتخذ من مقدمة كتابه الذات عينها كآخر مثالا عن الجهويات الحجاجية الموجودة تحت الأشكال النحوية المتغيرة، ففي إطار مشروعه لاستعادة الذات في كليتها وتفسير العتبة الهرمينوطيقية التي تفتح الذات على الفعل، يحيلنا

---

(١) Ricoeur, "De l'interprétation, essai sur Freud", Seuil, Paris, 1965, pp32-33.

(٢) ريكور بول، «نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى»، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٣، ص ٤٨.

(٣) Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, p233.

(*) تعتبر مقدمات ومداخل الكتب مواضع غنية بالحجج وهي تشبه إلى حد ما افتتاحيات الصحف. والحال نفسه في تاريخ المؤلفات العربية، إذ لا غرابة أن تتحول مقدمة ابن خلدون لمؤلفه «ديوان العبر» إلى مرجع علمي ونقدي تأسيسي لعلم الاجتماع مثلا.

ريكور إلى مدخل نحوي لخيارات الذات ومستوياتها الأنطولوجية المتعددة ، حيث يقوم «بتسجيل أولية الوساطة التأملية حول الوضع المباشر للذات الفاعلة مثلما يتم التعبير عنه في الضمير المتكلم المفرد «أنا» في عبارة «أنا أفكر» أو عبارة «أنا موجود» ، وهذا التسجيل يجد سندا له في نحو اللغات الطبيعية لأنها تسمح بحصول التعارض بين «الذات» «Soi» و«أنا» (Je)[١] ، ففي إحالة الضمير المتكلم «أنا» ينعكس الفعل على الجملة التي يقال فيها والجملة تنعكس في مرآة الضمير الذي تمركزت حوله كما هو الحال في مثال الكوجيتو «أنا أفكر ، أنا موجود» حيث تصبح الذات هي اللغة التي تعطي التمفصل بين الفكر والوجود وتحيل إلى الشخص القائل/ الفاعل .

في فهم وتأمل الضمير وارتباطاته النحوية بالجملة ، يقوم ريكور بوضع أسس حجاجية لهرمينوطيقا الذات من خلال تطعيم فينومينولوجي ، بحركة مزدوجة : قطع صلة الانتماء من جهة وتعليق الفعل الذي يصير إليه معنى الجملة من جهة أخرى ، لأنه كما يقول «تشير الإحالة إلى الأنا ، إلى فاعل ، لكن ليس من السهل فهم هذه الإحالة ، بالنظر إلى أن التأمل حول الذات الفاعلة «Sujet» يكون سهلا في مجال التمثل النظري فقط»[٢] ، وأهمية هذا الفهم هو في تحديده للرابطة الأنطولوجية بين الذات وكلامها وفعلها وهو ما ينعكس على الرابطة المعرفية في تحديد جهويات التأويل وكذا على الرابطة العملية في تحديد المسؤولية وطبيعة العادل والقائم بالخير ، ومشكلة الشر التي تظهر في عبارة «أنا لا أقوم بفعل الخير الذي أريده بينما أقوم بفعل الشر الذي لا أريده»[٣] ، حيث يظهر التعارض بين الضمير المتكلم «أنا» ومقتضى الجملة الذي ينخرط في إرادة القول وكذا المستوى الدلالي المتولد عن تنظيم نموذجي لنحو اللغة[*] وهكذا يقوم النص في كليته بإعطاء جهويات أخرى من خلال حركته

---

(١) Ricoeur, "Soi même comme un autre", Seuil, Paris, 1990, p11.

(٢) Ricoeur, "Philosophie de la volonté: II le volontaire et l'involontaire", éd. Aubier- Montaigne, Paris, 1967, p12.

(٣) Ibid, p24.

(*) يشير دولوز أيضا إلى أنه ليس للجمل مرجعية ذاتية ، كما تظهر ذلك المفارقة في الجملة «أنا أكذب» (je mens) ، وهو ما يعني تعارض الذات مع نفسها أو تحطم الكوجيتو من الداخل كما يقول ريكور ، (راجع دولوز جيل ، فيليكس غتاري ، «ما هي الفلسفة؟» ، ترجمة : جورج سعد ، دار عويدات الدولية بيروت باريس ، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٤٢) .

النحوية ، فيحمل الذات في «الأنا» كضمير إلى امتلاك فعلها ودلالاتها المقصودة .

يريد المشروع الريكوري أن يجعل من الكوجيتو موضع حجة بذاته بفضل التماسك الأنطولوجي لحقيقته وفعاليته ، وهي مهمة هرمينوطيقية تجاوز مهام تحرير إرادة القول وإرادة الفعل وتحديد المسؤولية للفاعل ، وعليه يذكرنا ريكور بأن «الحجة لا تشتغل بصفة جلية إلا إذا أنشأنا السببية الخطابية تحت ما يُفترض أنه اليقين المباشر للكوجيتو»(١) وهو ما يحيل إلى تكوين حجاجية نحوية من خلال فهم الوظيفة الانعكاسية للضمير المتكلم «أنا» داخل الجملة والتي تحدد طبيعة الفاعل وخصائصه ومسؤولياته .

إن التأمل في استخدام الوظيفة النحوية للضمير «أنا» تهدف في النهاية إلى إثبات الذات في اللغة وتجلّي كينونتها في مستواها النحوي كنموذج لتشكيل هويتها ، وعليه يتوجّب التفريق الاختياري بين الضمائر التي تعبر عن الذات ، مثل التفريق بين «أنا» «je» و«نحن» «on» و«هو» «il» ، حيث يوضح ريكور ، الذي يطبق نتائج هذه الخيارات النحوية في نصوصه التأويلية ، بقوله : «»نحن» «on» لا تجيب عن السؤال : من يفكر ، من يُحدث هذه الضجة؟ لأن «نحن» ليست شخصا ، أمّا «أنا» «je» فهي على عكس «نحن» ، تحمل عنّي الفعل ، وأنا أضطلع به»(٢) ، فعندما يستخدم الخطاب الضمير اللامحدد «on» فإنه يتخذ منه ذاتا معيارية للهيمنة على المتلقي ودمجه في اتخاذ القرارات والإثباتات التي تفترضها الجمل وبذلك تجعل اقتناعاته تحصيلا حاصلا ، لأن ما سيفهمه من الجملة سيكون بالنسبة إليه قانونا يجب اتباعه وعدم مخالفته ، وقواعد النحو الواردة في هذه الجملة ستصبح عقدا لغويا لاحترام هذا القانون/المعنى وكذلك تطبيقه .

لقد لاحظ بيرلمان أن «اللامحدد «on» يُستعمل غالبا لإنشاء معيار نموذجي ، حيث جملة «نحن نقوم بفعل هذا «on fait ceci» تعادل إلى حد ما جملة «يجب فعل هذا «il faut faire ceci»(٣) ويستخدم ريكور الوضعين الحجاجيين للضمير المتكلم «أنا» في سياق تحمّله لمسؤولية الخطاب ونقل الوجود من خلاله إلى اللغة

Ricoeur, Soi même comme un autre, Op.cit, p27. (١)

Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, Op.cit, p55. (٢)

Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, p217. (٣)

ويوظف نحن «on» أو «nous» لتوسيع دائرة المسؤولية وإشراك القارئ في عالم النص الذي تتم عملية نمذجة للذات ضمن اللعبة النحوية «لاشتغال النص على ذاته»[(١)] ، وهي لعبة تحويل القارئ إلى مؤلف مشارك للنص بغرض استدراجه إلى الموافقة والاقتناع بالنتائج التي تصير إليها نهاية اللعبة .

إن الوظيفة الحجاجية للضمائر في سياقها النحوي ، تقوم في إنتاج توافق وقناعة نموذجية من خلال تقاسم المسؤوليات الخطابية أو ترتيبها في سلم يقود إلى قوة مهيمنة للنص وسيطرة معانيه ، ففي «استخدام الضمير الثالث المحدد «il» أو اللامحدد «on» بدل الضمير الأول «je» ، يكون الغرض ، في الحقيقة ، تقليص مسؤولية الفاعل في الجملة «sujet» وخلق مسافة بين المتكلم وما يقوله»[(٢)] ، وهو ما يعني بالنسبة إلى ريكور ، إمكانيات تأويلية لتحليل وضع الذات وانتمائها وقدرتها على الانقذاف خارج نفسها لتتحمل أفعالها .

وهذه الرابطة الانتمائية والمسافة الأنطولوجية بين الذات وفعلها ، بين الذات المتكلمة وكلامها ، هي مسافة يجب تقليصها في اللغة حتى تتم استعادة الكوجيتو في قوته الإرادية ويتم تحديد مجال الخطأ الناتج عن المفارقات والتناقضات بين إحالة الأنا إلى الذات المريدة والفاعلة والمتكلمة ونسبة الإرادة والكلام والفعل إلى هذه الذات في جذورها الأنطولوجية ، كما هو الحال في نسبة الكذب إلى المتكلم به ، ونسبة الشر إلى مريده ، والخطأ أو الجرم إلى مرتكبه وفاعله .

لقد حدد ريكور معلم استخدامه للضمائر في مقدمة كتابه : الذاكرة ، التاريخ ، النسيان ، واضعا تمفصل الذات في صلب حركة الخطاب بقوله : «أقول وأستخدم الضمير «أنا» «je» عندما أضطلع بحجة ما ، وأستخدم الضمير «نحن» «nous» عندما أرجو من ذلك جرّ قارئي إلى حاشيتي»[(٣)] وهذا يعني أن ريكور يستخدم الضمائر في نصوصه ضمن مستويين حجاجيين : الأول قائم على الحجة التي يقدمها معنى الجملة التي تنسب إلى فاعلها المفرد هو ذات المؤلف ، والثاني قائم على الحجة التي تحددها المسؤولية الجماعية عن المعنى الواجب للجملة المنسوبة إلى الضمير الجمعي

---

(١) Ricoeur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, p307.

(٢) Perelman, Op.cit, p218.

(٣) Ricoeur, "La mémoire, L'histoire, L'oubli", Seuil, Paris, 2000, p03.

«نحن» ، وهو ما يمكن أن نسميه بالمصادرة النحوية كإمكانية تتيحها بعض الأشكال النحوية ولا يُعد ذلك ابتعادا عن المعنى المراد .

ولكن المعنى يُحصّل من خلال الظاهرة الانعكاسية لهذه الضمائر فيما بينها . ولهذا فإن «كل خصوصية نحوية توضح جزءا من المعنى الأساسي المبحوث عنه . وفيما يتعلق بالفرنسية فإن «soi» تحدَّد مباشرة كضمير مُتأمَّل فيه ، ويحدد «se» انعكاس كل الضمائر الشخصية واللاشخصية مثل «on»[(١)] وبواسطة هذه الضمائر وخاصيتها الانعكاسية يمارس ريكور تأمله في الذات منطلقا من انعكاسها في مرآة اللغة كذلك ، أي من خلال «فعل العودة إلى الذات الذي من خلاله تمسك الذات الفاعلة ، من جديد وداخل الوضوح العقلي والمسؤولية الأخلاقية ، بالمبدأ الموحِّد للعمليات التي تتشتت داخلها وتنسى نفسها بوصفها ذاتا فاعلة»[(١)]2فتقوم خاصية «se» بتذكير الذات بفعاليتها ويجعل ذلك ينعكس في وضوح اللغة من خلال الصيغة «se comprendre» التي تقوم بفتح إمكانية فهم الذات لنفسها .

ويلاحظ غريش أن ريكور يتابع جون نابرت J.Nabert في الإجابة عن السؤال : «هل يمكن للوعي أن يفهم نفسه؟ ، ويؤكد نابرت أنه في صيغة «se comprendre» ، خاصية «se» لا تعني سوى مضاعفة فعل الفهم على نفسه في التأمل»[(٣)] ، وبهذا تقدم هذه الخاصية النحوية قوة التأمل وترسي حجة لتبرير إمكانية الإنفهام بدون الاعتماد على حدس الذات المباشر ، وإنما بالانعكاس أمام النص بفضل خصائصه النحوية .

لقد جعل ريكور من الخاصية النحوية لـ : «se» مفتاحا ومنفذا لانقذاف الذات عبر النص إلى الفهم ، لذا «فالانفهام (se comprendre) هو الانفهام أمام النص ،

---

(١) Ricoeur, Soi même comme un autre, Op.cit, p11.

(٢) ريكور بول ، «من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل» ، ترجمة : محمد برادة ، حسان بورقية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، الهرم ، مصر ، ط١ ، ٢٠٠١ ، ص ١٩ .

(٣) Greish Jean. "Le Cogito Herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien", éd J.vrin, Paris, 2000, p57, cité par: Jean Nabert, le désir de dieu, éd Cerf, Paris. 1996, p408.

لنستلم منه حالات أخرى للأنا «moi» غير الأنا الذي يُباشر القراءة»[١] وبهذا يقدم النص إمكانيات الفهم من خلال نسيجه النحوي الذي يُفكّك بواسطة التفسير أي من خلال توضيح الروابط الدلالية بين الخصائص النحوية للغة في النص وهذا ما يتجلى في المبدأ الريكوري «فسِّرْ أكثر لتفهم أحسن ، كشعار للهرمينوطيقا»[٢] الذي يصبح شعارا حجاجيا بما أنه يوجه العمل التأويلي من خلال علاقة تبادلية بين التفسير والفهم وسحب ما يتم تحصيله في التفسير ، الذي ينبني على الأشكال النحوية ، على الفهم الذي ينبني على المقاصد الدلالية الكبرى للنص ، ويتم هذا السحب بطريقة تناظرية أو ما يسميه بيرلمان بـ «الحجج التبادلية Arguments de réciprocité»[٣] وهو ما يجعل الحجاجية الفلسفية لدى ريكور ترتبط بهذا الجدل التبادلي بين التفسير النحوي والفهم الدلالي .

وهذا ما يعتبره ريكور من بين القواعد الهرمينوطيقية حيث «يستدعي الترابط بين فقه اللغة والنحو ، واستعادة قصد الكاتب المتمفصل بين البنية الداخلية والسياق الخارجي ، العلاقة الدائرية بين الكل والأجزاء والدائرة الأوسع بين التنبؤ والسياقات النصية»[٤] وبهذا ينجح ريكور في ربط منتجات التفسير النحوي بالمسألة الهرمينوطيقية حيث يعطي لأفكاره مظهرا من مظاهر المشروعية الإبستمولوجية ، خاصة في سنوات تعاظم شأن البنيوية والسميائية ، ولذلك يتابع غريماس «Grimas» في رسم هذه الدائرة بين البناء النحوي والفهم السميائي .

لكن التوظيف الحجاجي للطاقة النحوية في هرمينوطيقا ريكور لا يكون ، كما لاحظنا ، إلا في شكل الدائرة الذي يصبح بنفسه شكلا وموضعا لحجاجية أعم وأشمل لا يمكن دحضها بسهولة لإفلاتها من النقد المباشر ، لأن «الطرح الذي يُعرض

---

(١) Ricoeur, "Du texte à l'action, essais d'herméneutique II", Seuil, 1986, p31.

فضلنا ترجمة «se comprendre» بالإنفهام بدل «فهم الذات» كما هو في الترجمة العربية لهذا المؤلف لأنها أقرب إلى فعل التأمل . (أنظر : ريكور ، من النص إلى الفعل ، ص :٢٥) .

(٢) Ricoeur, Réflexion faite, Op.cit, p51, et: Ricoeur, "La contrée des philosophes, lectures2, Seuil, Paris, 1992, p432.

(٣) Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, p297.

(٤) Ricoeur, La Contrée des philosophes, Op.cit, p435.

في شكل دائري لا يمكن دحضه ، وهو حال كل هيمنة هرمينوطيقية[1] ، وهو ما يعتمد عليه ريكور خلال كل برهنة أو ممارسة حجاجية لأطروحاته .

كما تعتبر المرحلة اللغوية في المسار الحجاجي لفلسفة ريكور مقدمةً لما سيتبدى في المراحل الهرمينوطيقية اللاحقة المرتبطة بالنص والفعل ، لأنه وحسب قاعدة ديكرو فإن «القيمة التداولية للجملة لا يمكن فهمها إذا لم ندرك مضمونها الإخباري الذي يرتبط بالبنية النحوية»[2] ، لأن ارتباط الهرمينوطيقا بالنصوص ، يجعلها في ضرورة من أمرها لبناء مقولاتها بناء حجاجيا يعتمد على المجال النحوي كعتبة لغوية أساسية لكل فهم أو تفسير ومنه الوصول إلى التأويل .

٢. الاستفهام وزمن الجملة:

تقدم الجمل الاستفهامية في اللغة الفلسفية لريكور مثالا عن التوظيف الحجاجي لمقدَّرات النحو وفتحا لإشكاليات أو توجيها لفهم القارئ واستباق اعتراضاته ومحاصرة شكوكه ، لأن «الأسئلة ما هي إلا صيغة متقنة لجعل معقولات المتلقي طعما يجعله يلتزم ، من خلال الأجوبة ، بالتناوب أو التقسيم المشترك ، بتبني هذا الشكل من الحجاجية ، فالسؤال يفترض موضوعا يحمل عليه ، ويوحي بوجود اتفاق ضمني حول وجود هذا الموضوع»[3] . وبهذا ينتقل الفيلسوف من مرحلة إثبات وجود موضوعه إلى تحليل علاقاته بموضوعات أخرى دون عناء ، بفضل صيغة السؤال التي يرد فيها الموضوع .

أما إذا أردف سؤاله ، الذي هو حجة في وجود الموضوع ، بسؤال آخر ، فإنه يكون قد أغلق مجال النقد فما عاد بوسع المتلقي دحض الموضوع لا بالإطاحة بوجوده ، إذ

---

(١) Ricoeur, "Temps et Récit", Seuil, Paris, T1, 1983, p17.

(٢) Ducrot Oswald, Jean Claude Anscombre, "l'Argumentation dans la langue", éd. Mardaga, Mayer/ Sprimont , Belgique, 1997, p17.

وأنظر تحليله للعلاقات المنطقية والحجاجية للبنيات النحوية في اللغة الفرنسية في مؤلفه :

Ducrot Oswald, "Logique structure, énonciation, lectures sur le langage", éd, Minuit, Paris. 1989, pp66-76.

(٣) Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, p214.

هو قد أثبته بالإجابة عن السؤال أو شارك في إجابة المؤلف صاحب السؤال فوافقه عليها ، ولا بنفي المعنى الذي أشار إليه تحليل الموضوع ، إذ هو قد وافق على الانتقال إلى سؤال آخر هو عتبة أخرى لنقل الموضوع إلى علاقة جديدة مع موضوع آخر وتكوين لفكرة عامة متماسكة بواسطة الأسئلة والاستفهامات .

وبهذا يذكرنا ديكرو بأن «وصفاً مناسبا للجمل الاستفهامية في الفرنسية يقودنا إلى اعتبارها جملا تحمل قيمة حجاجية»(١) ، فالجمل الاستفهامية تشكل عامل تحديد القارئ ونمذجته ومصادرة تطلعات الجمهور إلى النص بهدف الدفاع الاستباقي ضد النقد وتسهيل عملية المرور من فكرة لأخرى ومن إشكال لآخر دون اعتراضات تحول دون ذلك أو تغيّر مساره .

إن الأسئلة هي التي تدفع المواضيع إلى ساحة الحوار ومن ثمة إلى رابطة حجاجية(*) ، وبهذا يمكننا «استخراج الأشكال الحجاجية من خلال لعبة المساءلة

---

(١) Ducrot Oswald, Jean Claude Anscombre, "l'Argumentation dans la langue" op.cit, p115.

(*) لقد تعلم ريكور هذه الإستراتيجية الحجاجية من حلقة الدرس التي مارسها في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء تدريسه بها ، والتي تعتمد على فعالية التساؤل الإلزامي بل والمتشدد كما وصفه ريكور ، لدى الطلبة الذين سيصبحون الجمهور النوعي لكتابات ريكور والمجال المغلق لحجاجيته ، ويقول في معرض اعترافاته بخبايا منهجه : «إن ممارسة حلقة الدرس وفق النموذج الأمريكي ، جعلتني أستهدف في مؤلفاتي طلبتي أكثر من الجمهور الخارجي ، إلى درجة أنني كنت محميا من ضربات النقد . لم أكن أراعي تطلعات الجمهور نحوي إلا نادرا ، ومنه لم أنتبه إلى ضرورة أن يكون لدي قراء أوفياء ، وقد يكون هذا خطأ مني لأني شعرت دائما بأنه يوجد لي الجمهور الذي أستحقه فقط (la critique et la conviction, p118) .

وبهذا أدّت لعبة الأسئلة دورا في غلق مجال نقد حججه من خلال نموذج حلقة الدرس التي عمّم جمهورها النموذجي على كل جمهور ممكن لكتاباته ، ويُبرر هذا الانغلاق بقوله : «كان هناك شيء واحد يشغلني هو صلابة خطابي بالبحث عن حلول لتناقضاتي الداخلية ، وكان هاجسي هو معرفة ما إذا كنت أشيد قصورا وهمية أو أقوم بعمل توفيقي أو إدعاء موقف ثالث يمكّن من السير معا في الطريق» (Ibid, p118) ، غير أن اعترافه هذا لا يعني أن لغة فلسفته ستتجه إجباريا حسب الجمهور الذي حدده ، بل إنها ستنفصل عن ذلك تدريجيا في جهة جمهورها العام .

في العلاقة سؤال- جواب»[١] ، ومن هذا المنطلق نبحث عن هذه الأشكال من خلال الأمثلة التالية عن استفهامات ريكور :

أ- ماذا يجب أن نفعل ، كفلاسفة لقيادة الجمهور؟[٢]

ب- «أي نوع من الوظائف تسبق التشويه (الإيديولوجي)؟ ، وحول هذا السؤال يجب أن أعترف بأني تأثرت بشكل عميق بمحاولة «Clifford Geertz»[٣]

ج- إن الضمير «on» «نحن» لا يجيب عن السؤال : من يفكر ، من يحدث هذه الضجة؟ لأن نحن «ليست شخصا»[٤] .

د- كيف يمكن للزمن أن يوجَد ، إذا كان الماضي لم يعد موجودا ، والمستقبل لم يحدث بعد والحاضر لا يبقى دائما؟ وإضافة إلى هذه المفارقة توجد مفارقة أخرى : كيف يمكن قياس ما لا يوجَد؟ ، وهنا تكون اللغة هي الموجه الأساسي والحقيقي : نحن «نتحدث» عن زمن طويل وزمن قصير . .[٥] .

هـ- هل نعرف معاني : العالم ، الحقيقة ، الواقع؟ ، ويسبق هذا السؤال اللحظة النقدية للخطاب التأملي والتحليل السميائي ، لكن الفضاء المنطقي لهذا السؤال لم يكن مفتوحا[٦] .

و- كيف لم نحاول التساؤل : «في أيٍّ زمن نعيش؟» ، وأن نتحدث عن اختلافه وجدته مقارنة بكل الزمن الباقي؟ ، إن استبدال كلمة «Ancien» بكلمة «Antique» أدى إلى تباعد تاريخي بين العصور الحديثة والقديمة[٧] .

في المثال «أ» يؤدي السؤال دوره في تجاوز القضية التي تتعلق بعلاقة الفلسفة

---

(١) Meyer Michel, "Qu'est ce que l'argumentation?", éd. Librairie philosophique J. Vrain, Paris, 2005, p24.

(٢) Ricoeur, "Autour du politique, Lectures I"; éd. Seuil, Paris, 1991 Ricoeur, "Autour du politique, Lectures I"; éd. Seuil, Paris, 1991, p37.

(٣) Ricoeur, "L'idéologie et l'utopie", Seuil, Paris, 1997, p28.

(٤) Ricoeur, Le volontaire et l'involontaire, Op.cit, p55.

(٥) Ricoeur, Temps et récit, Op.cit, p23.

(٦) Ricoeur, "La métaphore vive" Seuil, Paris, 1975, p386.

(٧) Ricoeur, "La mémoire, L'histoire, L'oubli", Seuil, Paris, 2000, pp401- 404.

بجمهورها وتأثيرها عليه ، فتصبح مسألة قيادة الجمهور مسلّمة ، ويبقى فقط تفصيل أدوات القيادة موضع السؤال .

وفي المثال «ب» يحمل السؤال سلطة الإجابة المسبقة ، ولهذا يتجه ريكور مباشرة إلى الاعتراف بمصدر السؤال-الإجابة وتناصه في ذلك كحجة للانتقال من قضية السؤال إلى قضية توظيف الإجابة عنه .

أما المثال «ج» فيتضمن السؤال على إجابة استباقية لتبرير الإجابة اللاحقة وجعلها حجة غير قابلة للدحض لأن ما يتم الدحض به قد تمّ عزله في الإجابة الاستباقية وسؤالها .

وأمّا في المثال «د» ، فيضيف ريكور إلى السؤال الأصلي : كيف يمكن للزمن أن يُوجد؟ صيغةً شرطية بهدف دفعه إلى حمل معنى المفارقة التي تسمح باعتبار إجابة الفيلسوف حلا لها وهو حل نوعي لأنه ينطلق من مكتشف المفارقة والعارف بطبيعتها ، وهو بالضبط ما قام به ريكور ، حيث سمحت له الصيغة التساؤلية للمفارقة بفرض حجة حلها على مستوى لغوي .

وفي المثال «هـ« فإن ريكور يجعل من السؤال معطى لذاته وحجة لتبرير حصانة الخطاب التأملي ضد النقد من جهة ومحدودية التحليل السميائي من جهة أخرى .

وسؤال المثال «و» يقوم على مطابقة اللحظة التي يتوقف عندها السؤال في صورته القولية التزامنية واللحظة التي يتوقف عندها الزمن كتاريخ متجدد ، ليبرر التفسير اللغوي لتقسيم الزمن والعيش وفق هذا التقسيم الذي يبدو غير عادل بما أن اللغة لا تسمح بذلك ، وبالرغم من ذلك تمّ توظيفها لتصور الزمن حسب تقسيم تاريخي سلبي بالنسبة إلى فهم مشروع الإنسان داخله ، وهو ما يسمح بالمرور إلى السؤال : «كيف يمكن لزماننا أن يفكر في نفسه بنفسه بشكل مطلق»[١] ، وعليه فإن منظومة التساؤلات المنتشرة في المتن الريكوري هي جهويات حجاجية ثاوية تحت الأشكال النحوية المتغيرة للاستفهامات والإخبارات .

في مستوى حجاجي آخر للاستخدامات النحوية ، يظهر استخدام الأزمنة في تصريف الأفعال وتأطير الجمل الفعلية تأطيرا تاريخيا ؛ أي بربط المستوى اللغوي بالمستوى التاريخي . ويبيّن بيرلمان الآثار الحجاجية لاستخدام أزمنة الأفعال بأن

---

(١) Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Op.cit, p401.

«استعمال الأزمنة يقوم كذلك بالتأثير على السامعين ، وفيما يتعلق باللغة الفرنسية ، يمكن القول إن صيغة الماضي غير قابلة للنقض ، أما صيغة الفعل المتكرر أو المستمر (imparfait) فهو الزمن الانتقالي ، فالحاضر يعبّر عن الكلي ، القانون والعادي ، وهو الحكمة ، إنه يعبر عن الأحسن والعادي في انتقاله ليكون معيارا»(١) . والأزمنة بهذا هي حجج توجيهية لموضوع الجمل التي تقع فيها أفعالها الحاملة ، وبهذا المعنى يربط ريكور بين السرد كجمل زمنية والزمن غير القابل للاختراق ، لأن هذه الجمل ، هي وحدها القادرة على قياس الزمن وتمثيله ونقل الماضي واختزاله من خلال ممارسة الذاكرة في الجمل السردية .

إن التأمل الفلسفي في اللغة وتأويل انعكاسات الذات في النص على المستوى الزمني ، لا تظهر نتائجه بشكل واضح إلا من خلال الشكل النحوي الذي تُبنى وفقه الجمل واستخدام الأزمنة فيها ، ومنه يظهر «النموذج الذي تتضمن ، وفقه ، طرقنا في التفكير والحديث عن موضوع العالم ، جملا تستعمل أفعالا في الزمن الماضي وملفوظات سردية غير قابلة للاختزال»(٢) ، فاستخدام الجمل لأفعال مُتصرّفة في أزمنة مختلفة ليس ضرورة نحوية يستقيم بها الكلام فقط ، بل إمكانية إنسانية للتمفصل مع الزمن بطريقة لغوية والقدرة على التماسف(Distanciation) معه ؛ أي القدرة على تأويله دون الخضوع لتأثير الزمن المباشر ويتجلى التماسف في فعل القراءة الذي يُحرر الزمن من جُمله ، ويقدم إمكانية الإمساء بالكيفية التي يتصالح فيها السرد مع الحياة .

إن القراءة نفسها هي أصلا طريقة للعيش في عالم العمل الخيالي ، وبهذا المعنى يمكننا القول إن القصص تروَى ، ولكنها أيضا «تعاشُ على نحو متخيَّل»(٣) ، ولهذا لا تكون القراءة طريقة للعيش إلا إذا كانت الكتابة مشتغلة بالحاضر من خلال زمنية أفعال جُملها وفي إحالتها إلى الزمن الذي يُنفذ مقولاتها أي تحقيقا لمشروع الانتقال

---

(١) Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, p216.

(٢) Ricoeur, Temps et Récit, T1, Op.cit, p204.

(٣) ريكور ، الحياة بحثا عن السرد ، ضمن : بول ريكور وآخرون ، «الوجود والزمان والسرد» ، تحرير ديفيد وورد ، ترجمة : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت ، ط١ ، ١٩٩٩ . ص ص ٤٨-٤٩ .

من النص إلى الفعل ، وهو ما يجعلنا نؤكد على وجود حلقة ودائرة بين الكتابة الفلسفية لدى ريكور ومقولاته النظرية ، بين الأسلوب ، النحو والمضمون الفلسفي ، وهو ما يمثل دائرة حجاجية يصعب دحضها .

وعليه فإن ريكور ، كثيرا ما يستعمل الماضي والحاضر أو الماضي المستمر أزمانا لأفعاله التي تبنى عليها الجُمل المقولاتية ، وهي اختيارات تأويلية توجه العمل الفلسفي في كليته ، ناقدا استخدام الزمن المستقبل لأنه لا يعبّر عن مشروع الواقع في علاقته بالماضي ، ملاحظا أن «عيب فلسفات التاريخ الأساسية ، هو كتابة جُمل سردية في زمن المستقبل ، في حين أنه لا يمكنها أن تكون إلا في الزمن الماضي»[١] ، فالماضي هو الذاكرة التي بها تتحدد وجهة المستقبل وطبيعة الحاضر .

وعلى هذا يحذر ريكور من أن المشروع المستقبلي للتاريخ قد يتحول إلى عائق حالمًا يُلقي مراسيه في التجربة الماضية ، فالتاريخ يَضِلّ وجهته حين يقتطع عما سبقه[٢] . وبهذا المعنى يربط ريكور في الجمل التي يستخدمها بين الأفعال التي تحيل إلى الماضي لاستحضار الذاكرة والأفعال التي تحيل إلى الحاضر لاستحضار الواقع في حركيته وتنوعه ، كما يستخدمها أداة في فلسفته النقدية للتاريخ ؛ إذ لا يمكن القبض على زمن الحضور دون استحضار الذاكرة كما لا يمكن استعادة الذاكرة والماضي دون مساعدة الحاضر ، وهو المنهج الذي اعتمده ريكور في سحب تأمله في التاريخ على تأمله في الذات ، إذ إن «التأمل التام لا يشمل اليقين غير القابل للاعتراض للحاضر الحي ، لكن حقيقة الحاضر الحي كذلك هي حسب ديكارت : أني شيء ناقص ومحدود وتابع للآخرين ، يتطلع لشيء أحسن وأكبر مما لا أكونه»[٣] ، وهي المحدودية التي تجعل من الحديث عن المستقبل أمرا متعذرا ، إذا كان الحاضر نفسه زمنا مغلقا منذ أرسطو بالكلمات والألفاظ .

يقوم ريكور بمقاربة هذا الحاضر الذي تنبع منه الحداثة والتقدم وزمن مخصوص هو المعاصرة ومنه أيضا تتجلى رابطة الانتماء والهوية وتتحدد صور الماضي والتراث

---

(١) Ricoeur, Temps et Récit, Op.cit, p205.

(٢) ريتشارد كيرني ، بين التراث واليوتيبا : مشكلة التأويل النقدي للأسطورة ، ضمن الوجود والزمان والسرد ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .

(٣) Ricoeur, "Histoire et vérité", éd. Seuil, Paris, 1955, p346.

ومسار التاريخ ونمو الذات ، غير أن رابطة الانتماء نفسها هي ما يقع عائقا أمام فهم الحاضر في شفافيته ، كما يشكل «المعيش» عائقا أمام الفكر والوعي بالخبرة الواقعية . ولهذا تلجأ تأويلية ريكور إلى التماسف مع هذه الرابطة حسب مبدأ التعليق الفينومينولوجي كما تلجأ هذه الهرمينوطيقا إلى تعليق خاصية نحوية هي ضمائر النسبة ، نسبة الأشياء إلى الأشخاص والمؤسسات والهويات المخصوصة .

وبهذا يمارس ريكور هذه الإمكانية منطلقا من السؤال «كيف يمكن لعصر»نا» temps "notre" أن يفكر في نفسه بنفسه بشكل مطلق؟»[١] فبتعليق صيغة النسبة النحوية «نا» «notre» يصبح الزمن الحاضر للعصر عاريا وفاقدا لتأثير الانتماء والهوية على فهمه واستيعابه .

وبهذا يتمكن الوعي الهرمينوطيقي من الإمساك بالكائن في صورته المحضة ؛ أي من خلال علاقة «الوجود- في- العالم» والكشف عن الجذور الأنطولوجية للفهم المتعلق بهذا الكائن ، ومنه -وبعد تعليق رابطة الانتماء بالتماسف الممارس عبر الفصل النحوي بين الكلمة «عصر» أو «زمن» وضمير النسبة «نا» «note» - تتجلى حقيقة هذا العصر في ارتباطه بالآخر كمشارك أنطولوجي في بناء أصوله الزمنية والوجودية وهو المعنى المتضمن في عبارة «الذات عينها كآخر» ، غير أن الرابطة التي وضعها ريكور بين الذات والآخر هي رابطة تشبيهية «كـ» «comme» في صيغة «soi même "comme" un autre» ، لمدّ الجسور التخييلية بينها ، وهي على مستوى الفعل الخطابي جسور سردية ، فالآخر موجود بوصفه طرفا في حكاية الحاضر وبنيته السردية وثقافته المرويّة ، أي بوصفه شرطا في الحبكة .

إن الحجاجية النقدية التي يمارسها ريكور على خطاب التاريخ تهدف إلى توضيح وكشف ما تخفيه وتعتمه رابطة الانتماء إلى الحاضر والتراث معا وتمنعه من الظهور ، فعندما يعالج عبارة Descombes : لا توجد «الحداثة» ، بل توجد «حداثتنا»»[٢] فإنه يُعلق رابطة الانتماء الموجودة في كلمة «حداثتنا» بفصل الحداثة عن نسبتها إلى هوية مخصوصة ، فيرى أن «كلمة «حداثتنا» "notre" modernité تؤدي إلى معضلة كتلك التي تخفيها عبارة «التاريخ نفسه» ، ويتعلق الأمر هنا بمعرفة ما إذا كانت هناك حجة

---

(١) Ricoeur, La mémoire, L'histoire, L'oubli, Op.cit, p401.

(٢) Ricoeur, La mémoire, L'histoire, L'oubli, Op.cit, p408.

ذات قيمة تستطيع أن تجنب خطابا ، يزهو بعالميته ووضعه في التاريخ الحاضر ، الغموض والالتباس»[1] ، وبهذه الحجة يمكن للوعي الهرمينوطيقي أن يجعل خطاب الحداثة وما بعد الحداثة يُفلت من تناقضه الداخلي الذي تمثله ثنائية حاضر المستقبل وحاضر الماضي ، حيث تظهر رابطة الانتماء رابطة تعسفية اتجاه الحاضر كما أن الخطاب اللغوي لا يستجيب لهذا التناقض ؛ إذ لا يمكن الحديث بالصيغ الزمنية المستقبلية عن حاضر حي يصبح في كل لحظة ماضٍ مستدعى كذاكرة .

٣. بلاغة التعريفات المعجمية:

بهدف توفير الحجة اللازمة لتحليل مشكلات التاريخ والزمن والذات في علاقتها مع الآخر ، فإن ريكور يقوم باستدعاء المعجم بوصفه الذاكرة اللغوية للذات ، إذ لا يمكن للكلمات أن تنام مرتاحة في معاجمنا ، لم تعد هناك كلمات في معاجمنا ، توجد علامات شاغرة فقط وغير محدودة بعلامات أخرى في نفس النسق من خلال الرمز المشترك ، وتصبح هذه العلامات كلمات مشحونة بالتعبير والتعيين ، عندما تقتضي الجمل وجودها ، أي عندما تستخدم وتأخذ قيمة استخدامها ، ولا تصبح ذات دلالة خالصة إلا لحظة الخطاب الذي ندعوه «جملة»[2] ، فكلمات المعجم علامات خام واستعارات خاملة لا توضع في حالة اشتغال وسير إلا في الانخراط في جملة ، مثلما لا يشتغل الفعل الخامل (infinitif) إلا في حالات تصرفه في الأزمنة وبنائه للجمل وارتباطه بالضمائر ، وعليه فإن المعجم يقدم تعريفات يتخذها مُستخدم الجمل بمثابة خيارات حجاجية لتبرير المضمون الدلالي لكل جملة تستخدم إحدى تعريفات الكلمة .

تعتبَر الخيارات المتعددة لتعريف الكلمة داخل المعجم مواضع حجاجية لتوظيف هذه الكلمة ، ومنه فإن التعريف هو ذو طابع بلاغي ، و«هو شكل من أشكال الاختيار ، لأنه يستخدم بنية التعريف ، ليس للحصول على معنى كلمة ما ، ولكن لإضاءة بعض جوانب الحقيقة المتوارية خلف الوعي»[3] ويستدعي ريكور المعجم

---

(١) Ibid, p386.

(٢) Ricoeur, Autour du politique, Op.cit, p134.

(٣) Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, p233.

للمحاججة من خلال دفع الكلمة إلى ارتداء لباسها الاستعاري الخلاق من أجل استخراج دلالات جديدة يكون التعريف المعجمي موجهها الأساس.

وهنا تكمن أهمية مشروع ريكور في نقل كلمات المعجم كاستعارات ذابلة وميتة إلى مجالها الاستعمالي لتصبح استعارات حية و«الاستعارة الحية ليست حية لأنها تعيد إحياء اللغة فقط، وإنما هي حية لأنها تجعل الخيال ينخرط في مجال «التفكير أكثر» بمستوى المفهوم وهو ما يُشكل روح التأويل»[1]، ويُخلّص ريكور الاستعارة وأهميتها الفلسفية من قبضة أرسطو الذي اعتبر أنه «عندما نقول أن الأفكار هي أنموذجات (paradigmes) وأن الأشياء الأخرى تساعدها، فنحن نكتفي بكلمات فارغة من معانيها ونصنع استعارات شعرية»[2] وهذا يعني أن الفلسفة لا يجب أن تكون استعارية ولا شعرية، حتى عندما تقدم دلالات ملتبسة وغامضة عن الوجود.

غير أن خلاص الاستعارة من المنطق الأرسطي، بالنسبة إلى ريكور، يقوم على فهم المبدأ الذي ينتج سلسلة من الدلالات لمصطلح الوجود، وهو ما ينطبق على مصطلح الوجود بمستواه النحوي، حيث ستكون تعددية المعنى في الخطاب الفلسفي مبنية على المعنى المضاعف في نشاط الاستعارة، غير أن «الخطاب الفلسفي يُنصّب نفسه كحارس حَذِر لامتدادات المعنى المتولد من امتدادات المعنى في الخطاب الشعري»[3]، وبهذا يبرهن ريكور عن أطروحته الأساسية ويقيم عليها الحجة، أطروحة الاختلاف بين الخطاب الشعري والخطاب الفلسفي في توظيف الاستعارة وعلاقة ذلك بالميتافيزيقا.

وتقوم هذه الحجاجية في تفكيك الوحدة التماثلية الأرسطية بين الدلالات المضاعفة والمتعددة للوجود، وذلك من خلال الاختلافات الاختيارية لتعريفات الوجود المعجمية، ليكون تعريف أرسطو واحدا من هذه التعريفات البلاغية ومقولته المنطقية مجرد مقولة لغوية متنكرة، إذ يمكن إدراج هذا النوع من التعريفات فيما يُصنفه بيرلمان ضمن «التعريفات المعيارية «les définitions normatives» التي تحدد الطريقة التي تُستخدم وفقها كلمة ما، وهذا المعيار يمكن أن يكون نتيجة اجتهاد

---

(١) Ricoeur, La métaphore vive, Op.cit, p384.

(٢) Ibid, p327.

(٣) Ibid, p327.

فردي ، كقاعدة نعتقد أنها يجب أن تكون مُتبعة من طرف الجميع»(١) ، ويتأسس هذا الإيعاز بالوجوب للقارئ على الإيحاء الذي يقدمه التعريف بوصفه معنى قبليا لما يُستقدم من فهم لديه ، أي أنه يُعتبر كلغة واصفة توجه التعبير باعتباره مناورة أسلوبية .

وعلى هذا ينخرط التعريف المعجمي فيما يسميه ديكرو «بالبلاغة الإيحائية التي تنشئ نوعا من الرمز الثاني في النحو والمعجم ، هذا الرمز الثاني يشغل جانبا مهما أو يكاد يكون كليا مما نسميه «بلاغة»»(٢) ، وهو الرمز الذي يعمل على توجيهه التأويل الريكوري من خلال استراتيجية التعريف البلاغي .

تمثل الحجاجية بواسطة المعجم عاملا حاسما بالنسبة إلى العمل الفلسفي لدى ريكور ، ولهذا يجعل في أغلب مؤلفاته مقدمةً يميّز فيها بين التعريفات المتعددة للمصطلح الواحد حسب المعجم الذي ترد فيه ، إذ يرى أنه «إذا كان التذبذب في استخدام المفردات المعجمية ليس بالغريب في تحريات المعنى في الورشات الفلسفية الكبرى ، فإنه يحتل مكانة غير معتادة في أبحاثي»(٣) وبهذا يجعل من التحرّي والاستقصاء (enquête) المعجمي رهانا هرمينوطيقيا ، إذ به يباشر عملية ترميم المعنى والتقليل من الوهم والغموض الحاصل في الكلمات كما في الأفعال ، وهي مَهمة من بين مهام الهرمينوطيقا بوصفها «تقليصا للوهم وتجميعا للمعنى وترميمه وإصلاحه»(٤) وهي المهمة التي يشارك فيها التعريف من خلال التمييز بين المصطلحات المتداخلة والمفاهيم المشتركة والمعاني المتشابهة التي تسبب الغموض والالتباس ، ولهذا يجب تعرية غموض الكلمات لاستبعاد الاستخدام الحجاجي لها بصفة منسجمة في المعنى نفسه والحجة نفسها «وهنا تقوم وظيفة التعريف بشرح الدلالة وإزالة الغموض»(٥) .

---

(١) Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit. p283.

(٢) Ducrot Oswald, Dire et ne pas dire, Principes de sémantique linguistique . Hermann, Paris, 1991, p16.

(٣) Ricoeur, "Parcours de la reconnaissance", éd. Stock, Paris, 2004, p14.

(٤) Ricoeur, "De l'interprétation, essai sur Freud", Seuil, Paris, 1965, pp3738.

(٥) Ibid, p61.

وبتأثير من التحليل اللغوي في الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية . يبشر ريكور فلسفة الذات ، في انتقالها عبر عتبة الفعل إلى الحقل العملي ، بدءا من « الاستعارة الحية» (١٩٧٥) «واضعا لذلك هدفا يكمن في أن» التمييز بين المفاهيم هو نضال ضد الخلط في الخطاب كما في الفعل»[١] ، ويلعب التعريف دور القائم على عملية التمييز والتوضيح ، أمّا اختيار تعريف من بين تعريفات ممكنة في المعجم فهو توظيف بلاغي حجاجي كما هو شكل تأويلي وموضع لحجة وموقع لرأي ومكان لفهم .

وعليه يوظف الخطاب الفلسفي التعريفات المتعددة لملاحقة المعنى ومحاصرته إن كان مفقودا أو ترميمه وتجميعه إن كان متصدعا ومشتتا بين الكلمات والمعاني المتشابهة وهذا لأن «التعريفات المعجمية ، بفضل الأقواس ، تقوم بالقبض (على الموضوع) بواسطة الذهن والفكر ، وبدقة أكثر التعريف هو التعريف (بشيء ما)»[٢] . وهذه التقنية هي ما يُشكل دائرة بين المعجم والخطاب الفلسفي ، فالفلسفة تستخدم التعريفات الممكنة لتوجيه خطابها والمحاجّة على معانيها وآرائها ومقولاتها ، ويستخدم المعجم المفاهيم الفلسفية لإشباع المعاني التي تفصل التعريفات بعضها عن بعض ، ولكنها ليست دائرة قصيرة ؛ إذ إن المسار من التعريف المعجمي إلى المفهوم الفلسفي هو مسار طويل يقطع منعطفات وحوارات وانتقادات كثيرة قبل أن يصل إلى مكان يستقر فيه ضمن الخطاب الفلسفي بوصفه مسار الذات في رحلتها من الوجود إلى الفعل .

ويمارس ريكور هذه الحجاجية في مقدمة كتابه «الذات عينها كآخر» من خلال الاستعانة بالمعجم «le Robert» للتمييز بين المعاني الممكنة للذات والمطابقة «même» لإظهار الصيغ والتعريفات التي تسمح بالتأمل والتأويل ضمن ما يسميه غريش Greisch ، بالإستراتيجية المزدوجة لهرمينوطيقا الذات لدى ريكور : مستوى التراتبية (الجدل الأفلاطوني للأجناس العليا) ومستوى التمييز (التحليل الأرسطي للمفاهيم المتعددة للوجود)»[٣] ، ففيما تتخذ التعريفات المعجمية مستوى أفقيا من التحليل والتمييز لفصل المتداخل والمتشابك من الدلالات والمعاني ، فإن الخطاب الفلسفي

---

(١) Ricoeur, Autour du politique, Op.cit, p20.

(٢) Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, p45.

(٣) Greisch, Le cogito herméneutique, Op.cit, p190.

يتخذ مستوى عموديا من الجدل الذي يرتفع إلى درجة المفهوم والنظرية بوصفهما مُكوَّنين من كلمات منطلقة من تعريفات مختارة بشكل تأويلي لتقوم مقام الحجج بنفسها .

ففي هذه المقدمة يضع ريكور المفردات الممكنة لمفهوم الذات بمثابة مقدمات لا يمكن دحضها لأنها تستمد صدقها من بداهتها اللغوية كما هي معروضة في المعجم ، وعلى هذا يجعل من التعارض بين الذات والأنا قاعدة لتحليلات كتابه الذات عينها كآخر[١] ، وهي القاعدة التي تقود بفضل الإستراتيجية المزدوجة إلى ملكة إصدار الحكم التي ترتبط بمؤهلات الذات والقدرة على تشييدها وفق التأمل ، فإذا كان الموضوع هو دائما «الدليلَ الترنسندتالي الذي يجب إتباعه في متاهة المقاصد المتشابكة»[٢] ، فإن التعريف هو «الدليل المحايث» الذي يجب اتباعه في متاهة الدلالات المشتركة والملتبسة ، ضمن مفاضلة تأويلية بين تعريفات المعجم وسلم حجاجي لتراتب درجات قواها الدلالية .

يكون التعريف المرشح للاستخدام داخل متن الخطاب هو الأقوى حجة والأكثر ملاءمة في السياق اللغوي للنص ، وكمثال لذلك يستخدم ريكور مفهوم «Ipséité» كدلالة أقوى للتعبير عن الذات -نفسها القابلة للتأمل من جهة ، والذات- نفسها في علاقتها مع الآخر من جهة أخرى ، والتي سيتخذها قاعدة حجاجية لمقاربته اللاحقة لأبعاد الذات .

يقوم ريكور بالعمل نفسه ، ولكن بتفصيل واهتمام أكبر بالحجاجية المعجمية في مدخل كتابه «مسارات التعرف والاعتراف» (٢٠٠٤) ، من خلال استقصاء المعاني والدلالات الممكنة لتعريف مصطلح ومفردة «Reconnaître» بمعنى التعرف والاعتراف عبر مسار ستة عشر تعريفا يقدمها مُعجمَيْ : «Le grand Robert, Littré»[٣] ، متتبعا مسارات التعرف والاعتراف في النص الديكارتي بوصفه أول من دشن تحليل نظرية الحكم كعملية عليا للفكر من خلال القطيعة مع التحليلات السابقة ، ففي هذا النص تظهر لريكور قدرة الدائرة بين المعجم والخطاب الفلسفي على توجيه الأحكام

---

(١) Ricoeur, Réflexion faite, Op.cit, p58.

(٢) Ricoeur, "A l'école de la phénoménologie", éd. J.Vrin, Paris, 1993, p94.

(٣) Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, pp13-39.

الفلسفية عبر التعاريف المتعددة التي يقدمها المعجم .

يبدأ هذا المسار من الكشف عن الجذور الأنطولوجية للذات والكوجيتو من خلال التحليل الإبستمولوجي لمشكلة الحكم أي قدرة الكوجيتو على التماسك بشأن إصدار الأحكام المعرفية ، والتماسك هنا هو القدرة على مجاوزة الخطأ والوهم وخداع الذات . وبهذا يتأسس الكوجيتو على اعتراف ديكارت بقوله «أعترف أنه يستحيل بقائي غير منخدع على الدوام»[1] ، ليظهر أن الاعتراف هو من صلب العملية المعرفية التي يُعرَف بها وجود الخطأ وأسبابه وتقود معرفة الأسباب إلى تكوين الذات العارفة وتحقيق الكوجيتو في نقائه واكتماله .

في هذا الكتاب- مسارات التعرف والاعتراف- يعود ريكور ، إذن ، إلى هرمينوطيقا الذات بمستواها التأملي ليحاجج لصالح الذات نفسها كآخر ، ولكن ليس وفق مسار التعرف أي معرفة الذات والآخر الذي يرتبط بها فقط ، بل أيضا وفق مسار الاعتراف أي الاعتراف بخطأ الذات وبوجود الآخر ، والاعتراف بهذا الشكل هو تعيين القدرة والاستطاعة في جوهر الذات نفسها وأولى هذه القدرات هي القدرة على الكلام .

ولهذا فإن «استقصاء البحث حول التعرف/الاعتراف يهتم بارتباط التأمل في الذات المتكلمة بهرمينوطيقا الإنسان المستطيع»[2] ، وهي الرابطة المفتوحة بواسطة التعريفات المعجمية المتعددة لكلمة «Reconnaissance» بوصفها إمكانات دلالية وكذلك قدرات فعلية وهو ما يؤدي في النهاية إلى معرفة مسؤولية الفاعل وتحديدها بالنسبة إلى معرفة الذات واعترافها ، وهو ما يعالجه ريكور من خلال تتبع حركة التعرف/الاعتراف في عبارة «je dix que» حيث «أنا» «Je» لا تظهر كمفردة معجمية في نسق اللغة وإنما كتعبير محيل بذاته ، من خلاله يُعيّن ويحدد نفسه بنفسه في الكلام ويحدد من يستعمل الضمير المتكلم الأول»[3] «Je» وبهذا تتحدد الذات المتكلمة من خلال انقذافها في الكلام وتعيّنها النحوي ولكن التعيين الذاتي لا يكون في ذاته بل في وضعية التخاطب مع الآخر الذي يتطلب التعرف عليه والاعتراف به .

---

(١) Descartes, Méditations Métaphysiques, éd. Librairie Larousse, Paris, 1951, p61.

(٢) Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, p145.

(٣) Ibid, p145.

أما في الاستخدام الثاني للذات عبر شكلها النحوي «أنا» je في العبارة «أنا أستطيع» Je peux ، حيث يتعلق بالفعل نفسه ، بالمعنى المحدود للمصطلح ، الذي يحدد القدرة على إحداث الوقائع في المحيط الطبيعي والاجتماعي للذات الفاعلة ، وانطلاقا من هذا «الإحداث» يمكن أن تُعرّف الذات كسبب في الاعتراف بالصيغة : أنا الذي فعلتُ هذا»[1] وتظهر القدرة الذاتية على الفعل من خلال التعرف على إمكانية الذات في القول «أنا أستطيع» ، ومن خلال الاعتراف بالفعل بنقل الذات إلى مجال الإقرار بالاستطاعة والقدرة ، أي بإرجاع الفعل إلى الذات من خلال خاصية الاعتراف وهو ما تأسس منذ الكوجيتو الديكارتي ، حيث كان ديكارت قد «تعرّف ، من خلال التجربة ، إلى ذاته المُعرضة لأخطاء غير محدودة»[2] . والأخطاء هنا تأخذ معنى الأوهام والتصدعات التي تهشم الكوجيتو وتكسر الرابطة بين الفكر والوجود ، ويتجلى هذا الكسر في صورة الذات وأفعالها حيث الشر والقلق والظلم والإرادة السيئة والذنب والصراع . . ، وهي التجليات الفعلية والواقعية للأخطاء الثاوية في الجذور الأنطولوجية للذات والتي تتباعد عن الفهم وتأخذ مسافة عنه كلما انفصل التعرف عن الاعتراف وتدحرجت الذات إلى غياهب الوجود .

إن الحجاجية بواسطة منطق اللغة ، بالمعنى الذي قدمه ديكرو ، تأخذ عند ريكور طابعا مكثفا لأنه وجد في هذا المنطق إمكانية استنطاق الذات واستقصاء المعنى وترميم الكوجيتو الجريح الذي يتكلم من خلال «أنا» «je» الذي يوجه المعنى في اللغة ويتحمّل الفعل المشيد في زمنية الجملة والمسؤول عن انكسارات الذات خارجا في الأفعال والممارسات الأخلاقية والسياسية والدينية . . لأنه محكوم بشروط إنسانية كالخطأ والخطيئة واللاإرادة .

ولهذا فإن «الكوجيتو الجريح هو الفاعل وسيّد الذات وخادم للحتمية الثلاثية : الطبع ، اللاوعي والحياة ، وترتبط هذه الحتميات بثلاثية الذات عينها كآخر : الطبيعة البشرية ، الآخر والوعي الأخلاقي»[3] وعلى هذا فإن الحجج التي يقيمها الكوجيتو الهرمينوطيقي تخضع لهذه الحتميات التي تنعكس في الشروط اللغوية نفسها .

---

(١) Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, p146.

(٢) Descartes, Op.cit, p62.

(٣) Greisch, Le cogito herméneutique, Op.cit, p56.

وتبقى الحجة الأقوى في فلسفة ريكور، من هذه الناحية، هي عملية الإظهار نفسها التي تشتغل من خلال ثنائية التفسير والفهم، هذه العملية التي تتحرك على محور التأمل والهرمينوطيقا الفينومينولوجية والتيولوجيا، تبدأ من إظهار الذات في الرمز والأسطورة ثم النصوص وتكوينها النحوي والمعجمي والدلالي ثم الأفعال وأسسها الأخلاقية، القانونية، السياسية والدينية.

تعمل هذه الحجاجية، إذن، وفق مبدأ الإظهار، ببعديه الأنطولوجي والإبستمولوجي، لأنه في مبدأ الإظهار تشتغل الذات الفاعلة وتبرز فاعليتها العملية بكامل المسؤولية التي تتخذها عند الظهور، وبهذا المعنى اعتبر ريكور أن «مَحْوَ الفاعل- الذات الذي يقول «أنا» «je» عند كثير من الفلاسفة المعاصرين هو مَحْوٌ هيغلي»[(١)]، بوصف هذا المحو عند هيغل هو محوٌ للذات في ارتباطها بالآخر، لأن «الفلسفة لا تخضع لتغاير الفاعل-الذات»[(٢)]، ومنه يغامر ريكور في فكر ما بعد هيغلي واضعا حرية الذات في احتكائها إلى آخر يعترف بها ويربط معها صداقة تاريخية عادلة دون هيمنة سلطة أحدهما على الآخر.

قام ريكور بتعزيز الوعي الهرمينوطيقي المعاصر بنتائج التحليل اللغوي والمدارس اللسانية، مظهرا الإمكانات الواسعة التي تقدمها اللغة في توجيه الفكر الهرمينوطيقي إلى خطاب يجد فيه مزيدا من الوضوح والدقة والتجلي، حيث اعتبر أن الافتراض الفينومينولوجي الأهم في الهرمينوطيقا هو أطروحة الطابع الاشتقاقي للدلالات في النظام اللساني وإحالة النظام اللساني إلى بنية التجربة، وبَيَّن بطريقة واضحة أنه من هوسرل إلى غادمير مرورا بهيدغر، اعتبر نظام الدلالات اللسانية ثانويا.. وهو ما يظهر أنه «العصر الجديد للهرمينوطيقا المفتوحة بواسطة نجاح التحليل البنيوي للخطاب»[(٣)]، بحيث اكتسبت الهرمينوطيقا وضعها الحجاجي داخل منطق

---

(١) Ricoeur, "Hegel aujourd hui", in: "Penser Ricoeur", Esprit, numéro spécial, Mars - Avril. N 323, Paris, 2006, p170.

(٢) هيغل، «محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها»، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢، ص٧٧.

(٣) Gens Jean Claude, "La pensée herméneutique de Dilthey, entre néokantisme et phénoménologie", éd presses universitaire du septentrion, Lille (France), 2002, pp139-141.

اللغة الطبيعية الذي يبقى مكانها الأمثل كباقي الفلسفة والذي يجب أن تقرأ وتفهم من خلاله .

على هذا الأساس نعتبر القوة الحجاجية لفلسفة ريكور مركزة ومكثفة في إمكانات اللغة التي تبدأ بالتحقق والتحرّي والاستقصاء ثم الإثبات والتأكيد ذي المنعطفات والالتواءات ، وتنتهي بوضع المعالم التي تتحكم في تاريخ الإنسان بطبيعته وتكوينه الذاتي ، والتي يكون أهم معلم فيها هو «الخطوط الثلاثية المُشكّلة لإشكالية الإنسان المستطيع : القدرة على القول ، القدرة على الفعل ، القدرة على الحكي والانحكاء[1] وفي هذا المعلم يُقيم الإنسان الريكوري بوصفه إنسانا يمتلك كل هذه القدرات الثلاث .

غير رابطة الانتماء إلى الذات ، بجذورها التاريخية والتراثية والدينية ، والتي يجعلها في مقدمة كل قدرة ، تمنعه من تأمل ذاته من خلال هذه القدرات والتعرف عليها ليجيب عن سؤال : ماذا أستطيع؟ ، وتعيقه عن الاعتراف ، على الطريقة الديكارتية وداخل رابطة الانتماء ، بخداع هذه الرابطة والأوهام التي تسكنها والتي تَحول في النهاية دون امتلاك القدرة على تحمل نتائج الأفعال والأخطاء خاصة .

إن المحور الحجاجي : النحو - المعجم يشكل مِقذافا أساسيا للكلمات في النص الفلسفي لدى ريكور ، ويتمثل هذا الانقذاف داخل معلم تحليلي وجدلي متصاعد ، لأنه ظهر بالنسبة للفلسفة المعاصرة أن المسوغات والحجج التي تقود المفهوم والنظرية والخطاب ، هي على حافة النفاذ بسبب نفاذ المعجم نفسه وتهافت النحو في اللغات الطبيعية الغربية وانغلاقه على الاستخدامات التقليدية وهو ما انعكست آثاره في أزمات الأدب والفن والدين . . . ، ومن ثمة بدا أن كل تجديد فلسفي ينبغي أن يُشيَّد على تجديد نحوي وامتلاء معجمي إن هو أراد الحوار والمقاربة والنقد .

---

(١) Ricoeur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, p148.

في الحاجة إلى حوار فلسفي
أو
من أجل عقلانية تواصلية وحجاجية

عز الدين الخطابي

إن التحديات التي يواجهها الفكر الفلسفي في المغرب والعالم العربي ، تضع على عاتق مفكرينا مهمة مزدوجة ، نظرية وعملية . وتتمثل هذه المهمة في تحليل الواقع بشكل نقدي وفي الدفاع عن حرية التفكير . وتلك مسؤولية فلسفية تجاه الفكر والمجتمع ، لأن مناهضة العنف الممارس ضد حرية التفكير تقتضي إقرار ثقافة حوارية وعقلانية تواصلية وحجاجية . والسؤال المطروح هو : ما الذي يمكن للفلسفة أن تقدمه لنشر هذه الثقافة وهاته العقلانية ، لكي يحتل مجتمعنا المكانة اللائقة به في الفضاء العمومي لعالمنا المعاصر؟ وما هي شروط قيام فلسفة فاعلة في مجتمعاتنا ، تسهم في الدفاع عن قيم ومبادئ الحرية والاختلاف والتسامح والعدالة؟

أولا: في شروط الحوار:

أقترح ، لمعالجة هذه المسألة ، التوقف عند مفهومي الحوار الثقافي والعقلانية الحجاجية ، قبل الحديث عن أهميتهما بالنسبة إلى المسار المستقبلي للفلسفة بالمغرب والعالم العربي .

وأريد الانطلاق من بعض التحديدات التي وضعها المفكر الفرنسي إدغار موران لمعاني الحوار ولشروطه ، ضمن مؤلفه «المنهج»[1]

(١) Edgar Morin. La méthode, 4, Les idées, leur habitat, leur vie, leurs m urs, leur organisation. ed du Seuil, Paris, 1991.

فقد اعتبر بأن هناك شروطا ضرورية لقيام مثل هذا الحوار ، لخصها في ما يلي :

١) إن الشرط الأول للحوار هو التعددية وتنوع وجهات النظر . فكل مجتمع يتضمن أفرادا مختلفين ذهنيا ونفسيا ووجدانيا ؛ أي لديهم الاستعداد لتبني وجهات نظر معرفية جد متنوعة .

وتسمح الوقائع أو الشروط المساهمة في الحد من السلوكات النمطية بتجلي الاختلافات الفردية على كل المستويات . وطبعا فإن هذه الاختلافات تتجلى بشكل واضح داخل المجتمعات التي تنتعش فيها الملتقيات وأنواع التواصل والنقاشات الفكرية .

٢) يقتضي الحوار الفكري تبادل الأفكار والمعلومات والآراء ، مما يعزز الانفتاح الفكري ويسهم في مواجهة الدوغمائية والتعصب والتطرف .

٣) تستدعي هذه التبادلات ، التنافس والتعارف وبالتالي صراع الأفكار والتصورات حول العالم (رؤى العالم) .

٤) يتعين أن يخضع هذا الصراع لقاعدة الحوار ، وإلا تحول من صراع للأفكار إلى عنف جسدي . لذلك ، من الواجب الإقرار بهذه القاعدة كأساس لكل حوار فكري ، بحيث يصبح النقاش محفزا للمخيال وللمحاجة وللبحث عن الدليل والبيىة لإقناع الآخرين[١] .

٥) وعندما يكون المجتمع متعدد الثقافات ويكون للفرد انتماءات عديدة]إثنية (سلالية) ، سياسية ، لغوية ، فلسفية ، عقائدية . . . [فإن بإمكان الصراع بين هذه الانتماءات والمعتقدات أن يكون مصدرا لنقاشات ساخنة . لأن المواجهة بين الأفكار المتناقضة تخلخل التصورات الراسخة (أي ما يصطلح عليه بالمعتقد) وتولد لدى الأفراد الشكوك وعدم الرضى وإعادة النظر والتقصي والبحث[٢] .

ومن الممكن تصور ثلاثة سيناريوهات ناجمة عن هذه المواجهة .

- فإما أن تقصي الأفكار بعضها بعضا ، وهو ما يؤدي إلى مواقف ارتيابية وإلى سلوكات تتأرجح بين النقد والاستئصال .

---

(١) Ibidem, p29

(٢) Ibid, p30

- وإما أن تولد أزمة فكرية وروحية لدى الشخص ، قد تكون عاملا محفزا على البحث عن حلول جديدة للقضايا المطروحة .
- وإما أن تؤدي المواجهة إلى تركيب خلاق للأفكار المتصارعة فيما بينها . وإلى توجهات إيجابية منفتحة على كل ما هو جديد ، وتلك هي الحداثة الفكرية التي تروم ترسيخ طقوس التجديد والابتكار .

هكذا يمكننا اختزال الفعالية الناجمة عن الحوار الفكري في النقط التالية :

- الاستقلالية النسبية للأفكار
- انبثاق معارف وأفكار جديدة
- تطور مواقف نقدية لدى جميع الأطراف القابلة بمبدأ الحوار(١) .

وعندما يتسع هذا الحوار ليشمل الأفكار والمعارف المنبثقة من ثقافات أخرى مغايرة ، آنذاك تتشكل إمكانيات التلاقح بين النظريات والتصورات وتتطور الروح النقدية ، المتأرجحة بين النزعة النسبية والكونية(٢) .

- وهنا تبرز أهمية الحجاج لتدبير الاختلافات والتعارضات بين الأطروحات والمواقف .

ثانيا: عن الحجاج والتواصل العقلاني:

إن المحاججة ليست هي فقط التعبير عن رأي ما ، بل هي البحث ذاتيا عن المبررات التي قد تصلح للآخرين أيضا ؛ إذ إن عملية إقناع الآخر لا يمكنها إلا أن تكون عمومية . وكما يقول لوك فيري فإننا لا نستطيع الإعلان عن حجة ما ، دون اقتناع بأننا مسؤولون عنها . «فحينما أقول مثلا : أنا غير متفق ، أكون مضطرا لاستعمال (أنا) وبالتالي أكون مطالبا بتعبئة فكرة حول الذاتية المؤسسة للحجاج»(٣) .

---

(١) Ibid, p34

(٢) Ibid, p38

(٣) Luc Ferry, Les tâches de la philosophie, in collectif, Philosophies de notre temps, ed. Sciences Humaines, 2000, p53

وتفترض كل محاججة ، موافقة أولئك الذين نخاطبهم بشأن عدد من القضايا ؛ ويمكن لهذه الموافقة أن تشكل نقطة انطلاق لموافقات لاحقة ، لكن من الممكن أيضا أن يعاد فيها النظر ؛ وفي هذه الحالة ، فإن التعايش سيركز على هذا الاتفاق بالاعتماد على عناصر أخرى يفترض أنها مقبولة[1] ، وذلك هو التواصل العقلاني الذي دعاه المفكر الألماني يورغن هابرماس بالانخراط المبرر عقلانيا . وما يميز هذا الانخراط المتبادل بين الأفراد في عملية التواصل ، هو أن الموافقة ترتكز على ضرب من المسؤولية تجاه الغير . فكل واحد يثق في قدرة الآخر على تقديم المبررات المعقولة لتدعيم صلاحية ما يقوله وما يفعله . فنحن ننخرط بحرية أكبر ضمن معيار نكون على علم بالمبررات العقلانية المؤسسة له ، وحينما يتم اقتسام المعرفة ، فإن الانخراط يكون مشتركا والاعتراف بيذاتيا ، حيث يتفاعل الأفراد كذوات متميزة ويتعارفون ويتفاهمون فيما بينهم كأشخاص تجمعهم روابط والتزامات متبادلة .

وهنا يمكن استحضار النقاش بين هابرماس وليوطار حول الإجماع والتنازع ، والذي كان من المقرر أن يتم في إطار مناظرة بين الرجلين ؛ ولأنه لم يتم فعلا ، فقد تخيله أحد تلامذة هابرماس وهو مانفريد فرانك في مؤلفه الموسوم بـ : «التواصل ، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار»[2] .

فقد أقر ليوطار في ضوء رفضه لنظرية «الإجماع» ضمن مؤلفه : «التنازع»[3] بأن تعدد أنماط القواعد اللغوية بفعل وجود عدد كبير ومتباين من الألعاب اللغوية ، يحول دون حصول أي إجماع بحكم غياب لغة مشتركة . وبالتالي فإن دعوى الصلاحية تكون متعذرة التحقق . وسيؤكد بهذا الخصوص على أنه مادام هناك حجاج على مستوى الوضع التنازعي ، فإن الضرورة ستتعذر في التسلسل من جملة إلى أخرى . ويرجع غياب الضرورة إلى نسبية الحجاج كما أقر إستيفان تولمين في مؤلفه : «استعمالات الحجاج» . وهذه المسألة -أي نسبية الحجاج- اعترف بها هابرماس

---

(١) Jurgen Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, P.U.F., Paris, 1987, p332.

(٢) مانفريد فرانك ، حدود التواصل ، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوطار ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٣

(٣) Jean -François Lyotard, Le différend, ed. Minuit, 1983

أيضا : إذ لا يحاجج عقلانيا من يهدف إلى إلزام جمهوره بفهمه ، بل يحاجج من ص
واعيا بنسبية سائر الحجج ، بحيث يضع في الاعتبار إمكانية ظهور معلومات أو فكر
قد تطعن في صحة اقتناعه السابق . لذلك فكل إجماع معرض للتفنيد ولا يستبعد
الاختلاف . وهذه هي النقطة التي سينفذ منها فرانك لنقد مفهوم التنازع لدى نيوض
حيث سيعتبر «بأن حجم التنازع والشجار الذي يكتنف صيرورة الحوار ، قد يجد
مكانه الطبيعي في صلب نظرية الإجماع»[١] .

ولما كان الحجاج سيمة مقترنة بالخطاب فإن هناك إمكانية لحصول التفاهم حول صلاحية ما نقرره من قضايا عن طريق تحصيل الإجماع . إذن ، فنحن ملزمون بالتواصل ، لأنه لا يوجد توافق بين مختلف تأويلاتنا للعالم ؛ وكأن الحجج التي نقدمها تظل افتراضية على الدوام ، كما أن الموقف الوحيد المعقول تجاه حجة ما ، ليس هو موقف الدوغمائية ، بل هو موقف الانفتاح على المواقف الأخرى والاستماع إليها . ولذلك اقترن الحجاج بالحرية وبالحوافز والبواعث العقلانية . وحينما نتحدث عن إجماع تواصلي ، فإن الأمر لا يعني وجود انسجام بين سائر المتخاطبين ، بل يعني وجود حق مبدئي لدى كل شخص في استشكال ومساءلة الإجماع الحاصل . فنظرية الإجماع لا تتهيب من وجود الصراع ، ما دام النقاش بين المتخاطبين يهدف إلى التفاهم . وسواء افتتحنا المحادثة بالصراع أو اختتمناها به ، فإن الحرب الكلامية تظل خاضعة لهذا القصد التفاهمي .

يتضح إذن ، أن الحوار والتفاهم وأيضا الصراع والاختلاف ، تدخل جميعها في صلب العملية الحجاجية . لذلك اقترن التواصل بالحجاج كما اقترن بالأخلاق ، لأن هناك معايير أخلاقية تحدد العلاقة بين المتخاطبين ، من أبرزها الالتزام بأخلاقيات الحوار[٢] .

بهذا المعنى يمكن الحديث عن التراضي العقلاني الذي تقترن فيه ثقافة الاعتراف بالآخر بالحق في الاختلاف وبالحوار بين الثقافات المختلفة والتجارب المتعددة التي يجب اعتبارها متكافئة من حيث كونها أجوبة محدودة ومخصوصة عن تساؤلات عامة ومشتركة ، وتلك هي الثقافة الديموقراطية التي تقتضي كسلوك ، معرفة

---

(١) مانفريد فرانك ، المرجع نفسه ، ص٧٧

(٢) Jurgen Habermas, Morale et communication, ed. du cerf, 1986

بقواعد ومعايير النقاش وبأخلاقياته والالتزام بها، حيث تكون الغلبة لأفضل حجة وحيث تحل سلطة الحجة محل حجة السلطة[١].

ويمكننا القول مع الباحث التونسي حمادي صمود، إن العصر الحالي هو عصر الخطابة بامتياز، لا بالمعنى التقني الضيق وإنما بالمعنى الواسع والعميق الذي يشير إلى مختلف التيارات المتفاعلة والمتصارعة في إطاره. وسيكون الاهتمام بالحجاج، انخراطا في روح العصر المتمثلة في تقويض كل النزاعات. فعبر الحجاج يتم اكتشاف الاختلاف بين الأنا والآخر وتصبح الضرورة ماسة إلى الإقناع بسلطة الحجة. لذلك «احتاجت الخطابة القائمة على الحجاج إلى فضاء الديموقراطية والحرية والتسامح ونبذ العنف المادي ونبذ العقائد المتحجرة والإيديولوجيات الخانقة وكل ما له صلة بالحقائق المطلقة»[٢].

وتلك هي طريق التحدي والإبداع الفكري والقدرة على مواجهة الآخر المختلف بدون مركبات نقص وبدون نرجسية أيضا.

فالمفكر المغربي (والعربي عموما) مطالب بمهمة مزدوجة، وهي تفعيل الحوار اعتمادا على معايير المحاجة وأخلاقياتها؛ والقيام بنقد داخلي (فكري واجتماعي وسياسي) لخلخلة واقع خاضع بشكل عام لهيمنة الفكر الأوحد المناهض لكل أشكال التعددية والاختلاف. وهذه الحركة المزدوجة أو النقد المزدوج، هو الذي تحدث عنه المفكر المغربي الراحل عبد الكبير الخطيبي. ويروم هذا النقد تفكيك النزعة

---

(١) تستخدم حجة السلطة أعمال شخص أو مجموعة أشخاص أو أحكامهم حجة على صحة أطروحة ما. وتختلف السلطة في إطار هذه الحجة وتتعدد. فقد تتأسس على الإجماع أو الرأي العام أو الفلاسفة أو الفقهاء أو الأنبياء. وقد تكون هذه السلطة غير شخصية مثل العقيدة أو العلم. وقد يعتمد إلى ذكر أشخاص معينين بأسمائهم، على أن تكون سلطة هؤلاء جميعا معترفا بها من قبل جمهور السامعين في المجال الذي ذكرت فيه.

لمزيد من التفاصيل انظر:

فريق البحث في البلاغة والحجاج، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس ١٩٩٨، ص٣٣٥ وما يليها.

(٢) حمادي صمود، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن العمل الجماعي، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، مذكور، ص٤٧

المركزية الغربية بمختلف تجلياتها الثقافية والعرقية والعقائدية باعتبارها خطابا مهيمنا ومعتدا بذاته . ونقد المعارف والخطابات التي أنجزتها المجتمعات العربية حول ذاتها : والمقصود بذلك نقد الأسس التي انبنت عليها ، بأشكالها اللاهوتية والأبوية .

ذلك هو فكر الاختلاف والهامش الذي لا يسعى إلى الهيمنة ولا إلى احتقار الآخر وإقصائه ، لأنه ضد كل إقصاء . فهو يناهض كل الخطابات المطلقة ، سواء كانت تراثوية أو سلفية أو عقلانية تقنية ، لأن هذه الخطابات ترتكز على مبادئ الهوية الخالصة وميتافيزيقا الأصل وتتعامل مع الآخر المختلف كشر يجب التخلص منه[1] . .

لذلك ، يقول الخطيبي ، يتعين مقاومتها باسم فكر الاختلاف الذي يتموقع على الهامش من الميتافيزيقا السائدة . ونحن حينما نحاور مفكري الاختلاف في الغرب ، فإننا لا نأخذ بعين الاعتبار فقط أسلوب تفكيرهم ، بل أيضا استراتيجيتهم وآلتهم الحربية ، لكي نستثمرها في صراعنا الهادف إلى التحرر وإلى إقرار فكر اختلافي صارم[2] .

طبعا فإن هذا الفكر الاختلافي لا يقتصر فقط على محاورة الفكر الغربي ، اعتمادا على الأفكار الأكثر جذرية وتمردا داخل الغرب نفسه (والمقصود بها أفكار نيتشه وهايدغر ودريدا وفوكو وباطاي وبلانشو . . .) ، وهذه عملية أساسية بكل تأكيد ، بل هو مطالب أيضا بتحديد أفق الحوار بين المفكرين المغاربة (والعرب عموما)

---

(١) يرتسم المغرب الكبير كأفق للتفكير ، حسب الخطيبي ، وفق ثلاثة تحولاته أو ملامح كبرى وهي :

- النزعة التقليدية (التراثوية) وهي الميتافيزيقا التي اختزلت في اللاهوت . والمقصود به هنا ، فكر الواحد الأوحد والموجود كعلة أولى وكوجود أول .
- النزعة السلفية ، وهي الميتافيزيقا التي تحولت إلى مذهب . والمقصود بالمذهب هنا ، أخلاقيات سلوك سياسي وبيداغوجيا اجتماعية ، تروم التوفيق بين العلم والدين وبين التقنية واللاهوت .
- النزعة العقلانية (السياسية ، الثقافوية ، التاريخانية ، الاجتماعية) والمقصود بها ، الميتافيزيقا التي تحولت إلى تقنية . وتشير هذه الأخيرة إلى تنظيم العالم وفق إرادة قوة جديدة ، تستمد قوتها من التقدم العلمي .

Cf. Maghreb pluriel, SMER, Denoël, 1983, pp24/25

(٢) Ibidem, p20.

فيما بينهم ؛ لأن واقع الفلسفة عندنا يشكو من غياب هذا الحوار ، إن لم نقل من غياب ثقافته وأخلاقيته ، حيث يبدو كل مفكر منهمكا داخل جزيرته المعزولة ، غير آبه بالجزر الأخرى المحيطة به أو المترائية له من بعيد .

وإذا ما أخذنا حالة المغرب كمثال ، سنرى بأن مسار الفكر الفلسفي المغربي يتضمن كما أشار إلى ذلك كمال عبد اللطيف في مؤلفه الموسوم بـ : «أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب»[(١)] ، عناصر ومعطيات نظرية عميقة منذ مراحل التأسيس الأولى مع المرحوم عزيز الحبابي إلى مرحلة «الموجات الفلسفية الجديدة» مع محمد عابد الجابري ، وعبد الله العروي ، وعلي أومليل ، وطه عبد الرحمن . وقد أقر بهذا الصدد أن الفكر الفلسفي المغربي بنزعاته الفلسفية التاريخية وبمرجعيته الحداثية لم ينشأ «باعتباره موجة فكرية عابرة ، بل باعتباره حاجة مطلوبة في تاريخ محاصر وفي أزمنة تعاني من دوغمائية الأفكار النصية المغلقة والمطلقة . فكان من اللازم التفكير في الوسائل التي تكفل عمليات التقويض والنقد ، من أجل إعادة بناء العقل والذات والمجتمع وبهدف إنجاز مهمة التغيير والتجاوز في الفكر والواقع»[(٢)] .

فالمشروع الفكري الذي أنجزه العروي ينبني على أطروحة التقدم والتغير التاريخيين وهو يقتضي الاستفادة من الحداثة الغربية ؛ إذ لا يمكن تخطي عتبة التأخر التاريخي دون الانخراط في عملية التحديث وتبني قيم الحداثة كأفق يسمح بتقليص الفوارق القائمة بيننا وبين الآخر [الغرب] .

ومشروع نقد العقل في مختلف تجلياته لدى الجابري ، هو بمثابة بيان من أجل العقلانية في أبعادها الأنوارية وتكريسها داخل ممارساتنا الفكرية بهدف توطين المشروع الحداثي في ثقافتنا ومجتمعنا . ونقد علي أومليل للنزعات التراثية في الفكر العربي ، هو بيان من أجل الحداثة السياسية وتدعيم لقيم الديموقراطية والحرية ، باعتبارها شرطا ضروريا لتجاوز عتبة التخلف في المغرب وفي العالم العربي . ودعوة طه عبد الرحمن إلى الاستقلالية الفلسفية المبدعة ، رغم الطابع الأخلاقي الذي ميز نقده للحداثة الغربية ، هي في أساسها ممارسة نظرية مجتهدة تشكل صدى لما طرحه

---

(١) كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط١ ، ٢٠٠٣

(٢) المرجع نفسه ، ص١٢٧-١٢٨

بعض المفكرين العرب (مثل ناصيف نصار) من ضرورة توفر استقلالية فلسفية لمواجهة مختلف التحديات التي يعرفها العالم العربي .

وتأكيد الراحل عبد الكبير الخطيبي على أهمية النقد المزدوج هو بيان من أجل مواجهة كل فكر يروم الهيمنة ويتشبث بمبادئ الأصل والهوية والمركز ، سواء كان هذا الفكر غربيا أم عربيا إسلاميا ؛ وذلك بالانفتاح على الهوامش ومواجهة كل النزعات المركزية ، كيفما كان مصدرها ، لاهوتيا أو تقنيا .

والحال ، أن هذا الغنى على مستوى الأطروحات والمواقف الفكرية ، يقابله شبه غياب للحوار بين هؤلاء المفكرين ، من أجل تعميق النقاش حول هذه القضايا والاعتراف المتبادل بما يبذله كل واحد من أجل بناء صرح الفكر . فشعار اللامبالاة بالمجهودات الفكرية للآخر ظل عائقا أمام تطور الإنتاج الفلسفي عندنا . وقد انتبه كمال عبد اللطيف إلى هذه المعضلة في مؤلفه المذكور حينما قال : «لا يمكن إنتاج مقالة فلسفية مبدعة دون حوار ؛ ولا يحصل الإبداع في تاريخ الفكر ، وفي تاريخ الفكر الفلسفي بالذات ، دون مغامرة ودون جرأة ودون تمثل جهود الآخرين هنا وهناك . ففي غياب الحوار -حوار الذات ومحاورة الآخرين بضمير المتكلم- وفي غياب الإقدام المشفوع بإرادة الخلق والمدفوع بحماسة وجرأة المبدع ، لا نستطيع إنتاج فكر فلسفي مستقل ومطور في الآن نفسه لإشكالات تاريخ الفلسفة»[(١)] .

ونحن نعتقد بأن مستقبل الفلسفة المغربية (والعربية) مرهون بالدفاع عن فكر الاختلاف كفكر تعددي وعن ثقافة الحوار كشرط أساسي للإبداع الفلسفي وكدعامة لكل انفتاح ممكن على التحولات الكونية في ظل ما يعرف بالعولمة الثقافية .

ثالثا: في الحاجة إلى درس فلسفي في العقلانية الحجاجية:

وهنا تبرز الحاجة إلى الفلسفة وإلى درسها من أجل تفعيل ثقافة الحوار وتدعيم قيم الحرية والاعتراف والإبداع . ذلك أن الغاية الأساسية لدرس الفلسفة هي جعل المتعلم متمرسا على أساليب المساءلة والتحليل النقدي والمحاجة ؛ وهي العمليات الضامنة لاستقلالية التفكير والسبيل إلى إقرار فكر الإنصات والتحاور والتفاهم . ونعتقد بأن معالجة وضعية الحوار الفلسفي في المجتمعات العربية يبدأ من هنا ؛ فهو لا

---

(١) المرجع نفسه ، ص٢٣٠

ينفصل عن وضعية درس الفلسفة في هذه المجتمعات . وبإمكان تدريس مفاهيم مثل : العقل ، الحجاج ، الذات ، التواصل ، الحداثة ، أن يسهم في تكوين وتكريس ثقافة حوارية وديموقراطية ، تسمح فعلا بإنماء شخصية المتعلم وتساعده على تبني قيم الاستقلالية والمسؤولية والمشاركة . وهذا ما يستفاد ، مثلا ، من قراءة الديباجة المرفقة ببرنامج تعليم الفلسفة بفرنسا[1] ، والتي نقتطع منها الفقرة التالية : «إن برنامج الفلسفة يتضمن مبدأ تعلم الحجاج [. . .] ولا يتعلق الأمر باختزال تعليم الفلسفة في اكتساب أساليب إجرائية وشكلية ، بل بتوضيح شروط تعلم الكتابة الفلسفية . ويدعم هذا التعلم بالدرس الذي هو وسيلة للتمرس على المحاججة التأملية الهادفة إلى بلوغ الحقيقة . ويتعين على الفلسفة أن تضمن للمتعلمين تعليم خطاب مدعم للوعي الديموقراطي»[2] .

وتبرز هنا العلاقة الوثيقة بين هذه الأطراف الثلاثة وهي : درس الفلسفة والحجاج والديموقراطية ، كتجليات للفكر الحداثي التنويري . ومن حقنا أن نتساءل : أليس غياب حرية التفكير والتدبير ناتجا عن عدم توفر وترابط هذه الأقانيم الثلاثة في فضائنا الفكري المجتمعي؟ ألا يعتبر غياب تدريس الفلسفة أو تهميشها في أغلب البلدان العربية ، وثيق الصلة بغياب الديموقراطية وبهيمنة الفكر الأوحد المناهض لكل أشكال التعددية والاختلاف؟

وإذن ، فإن أزمة الحوار الفكري في العالم العربي ، مرتبطة بأزمة تدريس الفلسفة في المؤسسات التعليمية بهذا الأخير ، وهي تجسيد لغياب الديموقراطية بمختلف تجلياتها . وبذلك أصبحت الحاجة ماسة إلى عقلانية حجاجية وتواصلية ، يكون لها مكانها المتميز داخل فضاء ثانوياتنا وجامعاتنا ، لأنها هي السبيل إلى استعادة الإنسان المغربي (والعربي عموما) لثقته في نفسه من أجل مواجهة تحديات العصر .

خاتمة:

تحضرني في الختام هذه القولة لألان رونو ولوك فيري ، المقتطفة من مؤلفهما

---

(١) Ministère de l éducation nationale, Arrêté fixant le programme d enseignement de la philosophie en classes terminales des séries générales, Paris, 31 mai, 2001, p1/11

(٢) Ibidem, p3

المشترك الموسوم بـ : «التفلسف في سن الثامنة عشر» ، والتي جاء فيها : «إذا ما نحن قبلنا اليوم فكرة التصالح مع العالم الديموقراطي ، فإن ذلك لا يعني نهاية كل نشاط نقدي . لأن المهمة الإتيقية المفروضة علينا هي مهمة النقد الداخلي ؛ وهي تتعلق بتحليل واقع مجتمعاتنا باسم مبادئها ذاتها وباسم الوعود التي لم يتم الالتزام بها»[1] . .

ويمكن لهذا الكلام أن يكون مفيدا لنا من جانبين وهما : جانب الإقرار بأهمية النقد الداخلي ، لخلخلة واقع قائم على مجموعة من الغيابات (غياب الحريات والديموقراطية وحقوق الإنسان ودولة الحق والقانون والعدالة الخ) وجانب الإقرار بالمهمة الأخلاقية الملقاة على عاتق المثقفين ، لأن الأمر يتعلق بمسؤولية تجاه الفكر والمجتمع ؛ ولأن المسألة في آخر المطاف ، تنطوي على بعد أكسيولوجي . وكما هو معلوم ، فإن موضوع القيم وأحكامها يشكل جوهر اهتمام الفكر الفلسفي المعاصر . فقد لاحظنا مع هابرماس كيف أن التواصل الحقيقي أخلاقي في الأساس وهو يقترن داخل الفضاء العمومي ، بالعقلانية السياسية وبالمشروعية الديموقراطية وبتحمل المسؤولية . وهذا المفهوم الأخير هو الذي شكل محور اهتمام مفكر ألماني آخر وهو هانز جوناس (يونس) الذي ألح على ضرورة أن نتحمل المسؤولية كأفراد وجماعات ، إزاء المحيط الطبيعي والإنساني من أجل ضمان مستقبل أفضل للإنسانية[2] .

ولأن القيم هي الركيزة الأساسية التي يتعين على كل منهاج دراسي الاعتماد عليها ، فإننا نعتبر بأن مجال التعليم - وتحديدا تعليم الفلسفة- هو «الطريق الملكية» نحو الانفتاح على قيم ومبادئ الحرية والإبداع والنقد والاختلاف ، باعتبارها هي المؤسسة للحداثة الفكرية . وسؤالنا هو : ألم يحن الوقت بعد لاستنبات هذه القيم والمبادئ داخل تربتنا؟

سؤال نوجهه للمثقفين ولأصحاب القرار السياسي بمجتمعاتنا ، فهل بإمكانهن رفع هذا التحدي؟

---

(١) Luc Ferry, Alain Renaut, Philosopher à 18 ans, Grasset, Paris, 1999, p286

(٢) Hans Jonas, Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique, trad. J. Greisch. end. Le Cerf, coll. "passages", Paris, 1990

الوسائل الحجاجية
في المقاربات اللّسانيّة الغربيّة

خليفة الميساوي

المقدمة

لا يخلو خطاب من درجة من السلم الحجاجي ، فهي حاضرة بنسب متفاوتة في جميع الأجناس الخطابية ، ويلجأ إليها المتكلم لفرض نسق من المحاججة يهدف به إلى توجيه مشاركه عملية التلفظ إلى دائرة معينة من الإقناع قصد الحصول على مقاصده أو تبليغ مبتغاه من الخطاب . ولكي يدرك هذا الهدف يبني المتكلم خطابه وفق خطّة حجاجية تنظم البنية الهندسية للخطاب حتى تصير العملية الإقناعية هادفة وموجهة لبنية الخطاب اللسانية والبرغماتية ، فيلجأ المتكلم إلى استعمال وصائل حجاجية تساعده على بناء خطته الحجاجية وتوجّه عملية الفهم والتأويل عند المشارك في عملية التخاطب وتجعله يتقيد بما توفره هذه الوصائل من توجيه أو تعديل أو تغيير في الرأي . واتخذت هذه الوصائل منحى جديدا في الدراسات اللسانية الحديثة استطاع ، من خلاله ، اللسانيون أن يبلوروا مقاربات تبحث في كيفية تواصل الخطاب وتوجيه عملية الإدراك والإنتاج لدى المشاركين في عملية التلفظ . ونسعى في هذا البحث إلى الكشف عن أهمّها .

١ . مقاربة ديكرو Ducrot

لم يظهر مصطلح «الواصلة» Connecteur في دراسات ديكرو إلاّ سنة ١٩٧٦ من خلال دراسة وضعيّة دلاليّة تخصّ الواصلة (Mais) ، وكان قد وضع مقابل هذه الواصلة مصطلح (Conjonction) سنة ١٩٧٢ وقد بقي ديكرو غير مستقرّ على مصطلح واضح المعالم حتّى سنة ١٩٨٠ فوضع تعريفا واضحا لمفهوم الواصلة مركّزا في ذلك على الوظائف الدّلاليّة الّتي يضطلع بها في رسم معالم الخطاب : إذ تقوم

الوصائل بدور معتاد في عقد صلات بين كيانين دلاليين» (ديكرو ، ١٩٨٠ ، ص١٥) فوظيفة الواصلة هنا هي الوصل بمعناه الدّلالي بين كتلتين دلاليتين (أ و ب) ، ولم تعد تقتصر على الرّبط بين مقاطع النّص المعجميّة وإنّما أصبحت في علاقة غير مباشرة معها .ويستنتج ديكرو بعد معالجته لبعض الوصائل من خلال النّصوص أنّ هذه الوصائل التي تستخدم في تسلسل الملفوظ وربط علاقة بين السّابق واللاّحق لم يكن الوصل فيها على وجه الحقيقة ، معتبرا أنّ المتكلّم يشير إلى عناصر دلاليّة غير واضحة في الخطاب مثلما هو الشّأن فيما يخصّ ردود الأفعال النّفسيّة الّتي تعود إليه هو ذاته أو إلى المخاطب (١٩٨٠ ص١٠) . فمن هذا المنظور اعتبر ديكرو الوصائل ذات أبعاد دلاليّة تعمل على وصل المخفي من القول أو المسكوت عنه[1] (Le nondit) ، وهي تساهم في وضع استراتيجيات فهم الخطاب وتأويله من قبل المتكلّم والمخاطب ، وينطلق من أمثلة تبرهن على أنّ قيمة الوصل الدّلالية قد تكون قيمة واحدة في مستوى الملفوظ ولكنّها قد تعكس قضايا دلاليّة مختلفة في مستوى الضّمنيّ . وقد وضع ديكرو منوالا[2] في تحديد هذه الظّاهرة والتّمييز بين أطرافها ، معتبرا أنّ بنية الجملة لا تحتوي إلاّ على تراكيب نحويّة (س + ص) ولكنّ هذه البنية لا تستطيع تحديد الوحدات الدّلالية المتصلة ولا امتداد المقاطع الّتي تظهر فيها هذه الوحدات ؛ إذ الجملة لا تقدّم إلى المؤوّل إلاّ بعض الإشارات من خلالها يستطيع البحث عن هذه الوحدات الدّلالية (ق + ك) الّتي ترتبط بصورة جزئية مع التراكيب النّحويّة (س + ص) حسب طبيعة كلّ واصلة (ديكرو ، ١٩٨٠ ص ١٧) . وذلك تبعاً لوضعيّة كلّ خطاب ، فإنّ الوصائل تؤدّي دورا في تحديد محتوى الوحدات الدّلالية المتّصلة مهما كان توجّهها ، «فمفهوم الوصائل في مختلف مراحل نظريّة ديكرو لا يقتصر على ربط المقاطع الخطابيّة وإنّما يصل الوحدات الدّلالية الّتي يضفي عليها ضربا من التوجيه

---

(١) انظر حول هذه المسألة الكتابات التّاليّة :

Ducrot O. Dire et ne pas dire, principe de sémantique linguistique, Paris, Hermann, 1972.

Ibid. Les échelles argumentatives, Paris, Les Editions de Minuit, 1980.

Ibid. Le dire et le dit, Paris, Les Editions de Minuit, 1984.

(٢) نظر ديكرو إلى الجملة على أنها تحتوي على تراكيب نحويّة (X et Y) (س + ص) تقابلها وحدات دلاليّة (Q et P) (ق + ك) يجمع بينها واصل

والقوّة الحجاجيّة الواصلة ، (قرسيا Garcia 1983 ص ٢٠) وهو ما جعل دراسة الوصائل عند ديكرو تهتمّ بالجانب التّواصليّ من الناحيّة الدّلاليّة والحجاجيّة .

٢. مقاربة رولي Roulet

اهتمّ رولي بدراسة الوصائل ضمن نموذج معيّن يعالجها باعتبارها علامات ذات وظيفة تفاعليّة في الخطاب وهو جهد ينخرط في التوجّه الّذي وضعه فان ديك Van Dijk سنة ١٩٧٧ الّذي يحدّد الواصلة باعتبارها مساعد على ربط الصّلة بين الأفعال الكلاميّة المتتاليّة داخل الخطاب أو المحادثة ، وهذا ما يجعل توجّه رولي توجّها برغماتيّا تفاعليّا ، وتسم الوصائل التّفاعليّة علاقة بين مكوّن تابعيّ (فعل ، تدخّل أو تبادل) والفعل الموجّه في المداخلة . وتتميّز هذه الوصائل أساسا بخصائصها النّحويّة وخصائصها البرغماتيّة (رولي ١٩٩١ ، ص١١١) . وقد صنّف رولي الوصائل التّفاعليّة إلى أربعة أصناف :

- الوصائل الحجاجيّة : تسم العلاقة الحجاجيّة بين الفعل الموجّه والمكوّن التابعيّ .
- الوصائل التّابعيّة : تسم الفعل الموجّه بعلاقة مع حجّة .
- الوصائل ضد حجاجيّة : تسم علاقة ضد المحاججة في الفعل الموجّه .
- وصائل إعادة التقييم : تسم التبعيّة الاسترجاعيّة لمداخلة أو عدّة مداخلات تقدّم على أنّها مستقلّة عن فعل موجّه جديد (١٩٨٥ ، ص١١٢) .

وقد ذهب رولي إلى أنّ الوصائل يمكن تصنيفها حسب الخصائص البرغماتيّة التي تسم الفعل الموجّه أو الفعل التّابعي ، إذ تدخل هذه الخصائص بعض الوظائف على الفعل أبرزها الحجّة ، وضدّ الحجّة أو تعطي تقييما للأفعال أو المداخلات . ويمكن أن تضاف إلى جانب هذا التصنيف المتعلّق بالاستعمال خصائص أخرى تتعلّق بالوصف النّحوي فتهتمّ بتوزيع الوصائل وضبط بنيتها الدّاخليّة ، ولا يلتقي هذان التّصنيفان ضرورة ولكن يمكن أن نضبط بعض الصّلات المتبادلة بين الخصائص البرغماتيّة والخصائص النّحويّة (رولي ١٩٩١ ، ص١١٣) . وتحدّد الوصائل من الناحيّة البرغماتيّة على أنّها كلّ العلامات الدّالّة على الوظائف الإنجازيّة وكذلك العلامات الدّالّة على الوظائف التّفاعليّة ويمكن أن نعتبر «كلّ الوصائل الّتي تشتغل باعتبارها وصائل برغماتيّة تنتمي إلى هذا الصّنف» (نفسه ، ص١١٧) .

واعتبر رولي أنّ الوصائل البرغماتيّة تتميّز بخاصّيتين بارزتين تتمثّل الأولى في

أنّها تقوم بتعديل الوحدة الدّلالية ، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الظّروف وتتمثّل الثانيّة في أنّها تحيل على وحدات أخرى كما هو الشّأن بالنّسبة إلى كلّ ما يدلّ على الإحالة القبليّة (نفسه ، ص ١٢٢) . وإذا كانت الوصائل البرغماتيّة تضطلع بدور التّعديل والإحالة ، فإنّ تصنيفها وضبطها بصورة نهائيّة محدّدة قد يكون أمرا صعبا باعتبارها تنتمي إلى عدّة أصناف نحويّة متنوّعة ولا يمكن حصرها ضمن صنف نحويّ واحد خاصّ بالوصائل ، إذ لا يمكن مثلا فصل الخصائص النّحويّة للظروف الّتي تشتغل وصائل برغماتيّة عن غيرها من الظّروف الأخرى ، وبالتّالي ، فليست هناك خاصيّة نحويّة يمكن أن تتميّز بها الوصائل البرغماتيّة وحدها (نفسه ١٢٦) . ولكن يمكن أن نصنّف الوصائل البرغماتيّة في المستوى الدّلالي على أنّها تمثّل صنفا منسجما ، تجمع بينها عدّة قيم ، فيشير بعضها إلى قيمة الزّمن مثل (أخيرا ، بعد ذلك ، قبل ذلك . . .) أو قيمة التّرتيب مثل (أولا ، ثانيا . . .) ومهما يكن من أمر فإنّ الوصائل تنتمي إلى صنف مفتوح يمكن إثراؤه عبر القيم الّتي تفيدها الواصلة من حجّة أو ضد حجّة أو تتابع أو تعديل أو تقييم .

وقد درس رولي هذه القيم دراسة مفصّلة[1] بيّن فيها خصائصها حسب تصنيفه لهذه الوصائل . فقد قسّم الوصائل الحجاجيّة إلى قسمين حسب طبيعة الحجّة أو الحجج الّتي تقدّمها ، فمنها ما هو يتمتّع بنفس النّظام مثل (لأنّ ، بما أنّ ، ذلك أنّ ، إذ ، إذ إنّ ، بحيث ، ما دام ، كما ، مثل ، في الواقع ، فعلا ، لهذا ، على كلّ حال ، على أيّ حال ، . . .)[2] ومنها ما له أنظمة مختلفة مثل الوصائل التّاليّة (حتّى ، بل ، زد على ذلك ، من جهة أخرى ، فضلا عن ذلك ، يضاف إلى هذا . . .)[3] وتختصّ

(١) انظر كتابات رولي التّالية :

L'articulation du discours en français contemporain. Berne, Peter Lang: Editions scientifiques européennes, 1991.

- "Complétude interactive et mouvements discursifs". C.L.F, 7. pp193-210.

- "Complétude interactive et connecteurs reformulatif". C.L.F, 8. pp111-140.

(٢) تترجم هذه الوصائل إلى الفرنسية كالآتي :

(Car, parce que, puisque, comme, en effet, au moins,...)

(٣) وتترجم هذه الوصائل بالعبارات التّالية :

(Même, plutôt, d ailleurs, aussi bien, aussi bien que,.)

هذه الوصائل بكونها تشكّل علاقة حجاجيّة بين الفعل الرّئيسيّ والفعل التابعي. وتتميز الوصائل ضد الحجاجيّة بخصائص برغماتيّة أبرزها أنّ هذه الوصائل تصل بين أفعال تفاعليّة تعالج علاقة دلاليّة أو حجاجيّة أو برغماتيّة تفيد التّضاد. ويتحقّق هذا التّضاد من الناحيّة البرغماتيّة عبر الوظائف الإنجازيّة أو الفاعليّة المختلفة التي تفيد دحض الحجّة أو البرهنة على التضادّ، وأبرز هذه الوصائل (مع أنّ، لو أنّ، في حين أنّ، مع ذلك، الحال أنّ، غير أنّ، بينما، لكنّ، بل، على أنّ، أمّا، بيد أنّ، حتّى ولو، رغم ذلك...)[1]. وقد اعتمد رولي في دراسته هذه الوصائل على الجوانب الدّلالية والحجاجيّة والبرغماتيّة والخطابيّة، فتبيّن له أنّ الخصائص الدّلالية تعنى بطبيعة العلاقة الضمنيّة بين («ق» و «- ك») كما هو في الجملة التاليّة مثلا:

تغـيّب مـحـمّـد لكنّه علم بما دار في الجلسـة.

فالحجّة «ق» هي غياب محمد وضدّ الحجّة هو علمه بما دار في الجلسة، والعلاقة الدّلالية بينهما تفيد أنّ «ق» هي سبب «-ك». وكذلك تقوم العلاقة الدّلالية بين «ق» و«ك» على خصوصيّة التناظر الّتي تصل بينهما.

وقد أرجع الجوانب الحجاجيّة إلى خاصيّتين كذلك، فتنشأ الأولى من طبيعة العلاقة القائمة على التقابل بين «ق» و«ك»، وتقوم الخاصيّة الثانيّة على مفهوم السلّم في استعمال الوصائل استعمالا غير موجّه. ويمكن «أن نقول إنّ الواصلة تستعمل استعمالا غير موجّه إذا أمكن تقييم «ق» و«ك» بالاعتماد على القوّة الحجاجيّة الّتي يؤدّيها كلّ مقطع» (نفسه، ١٩٨٥، ص١٣٥) وتهتمّ الخاصيّة البرغماتيّة بتكوين السّياق؛ أي بالإشارة الّتي يوجّهها التّرابط إلى قيمة ما، وهو ما يجعل العلاقة بين «ق» و«ك» علاقة شرعيّة في وضعيّة الخطاب. وتفحص الخاصّية الخطابيّة لهذه الوصائل السّياقات الخطابيّة الّتي تسمح بظهورها أو عدم ظهورها في سياق التلفّظ، كما تهتمّ الخصائص الوظيفيّة لهذه الوصائل بثلاث وظائف كبرى:

١. وظيفة دحض التّوجيه الحجاجي («ك» تدحض توجيه «ق»).
٢. وظيفة إثبات التناقض («ك» ترجئ العلاقة بين «ق» و«- ك» دون أن تدحضها).
٣. وظيفة دحض الفعل («ك» تدحض العمل العمل الذي تشير إليه القضيّة «ق») (نفسه، ص١٤٠).

---

(١) وتترجم هذه الوصائل بالعبارات التّالية:

(Mais, pourtant, néanmoins, cependant, quand même,.)

وتهتمّ كذلك الوظائف التوزيعيّة للوصائل بإمكانيّة استعمالها استعمالا توزيعيّا يجعل من وظائفها ثريّة ومتعدّدة ، وردّ رولي هذا الاستعمال إلى الجمع بين واصلتين مثل [و+ لكن] أو غيرهما ، وهو استعمال قد يغيّر من وظيفة الواصلة في الخطاب . وقد درس «رولي» الوصائل التتابعيّة ؛ وهي تلك الّتي تسم الفعل الموجّه وتشكّل علاقة بينه وبين فعل أو مداخلة تابعة لوظيفة الحجّة . وتنضوي تحت هذا الصّنف من الوصائل مجموعة كبيرة من أهمّها (إذن ، والحالة هذه ، بناء على ذلك ، أيضا ، كذلك ، لذلك ، هكذا ، كما أنّ ، مثلما ، حينئذ ، عندئذ ، آنذاك ، إلى الحين ، عندما ، لمّا ، من ثمّ ، بالتّالي ، النّتيجة . . .)[١] . ويرى رولي أنّ إمكانيّة التّمييز بين هذه الوصائل تقوم على ما تقدّمه من القيم الإنجازيّة الّتي تكوّنها بين الفعل الموجّه والفعل التابعيّ . وقد عالج رولي وصائل إعادة التقييم على أنّها تسم الفعل الموجّه الرّئيسي وتقدّمه بوصفه نتيجة لإعادة النظر في فعل أو عدّة أفعال أو مداخلة أو عدّة مداخلات تابعة بالرجوع إلى هذا الفعل (نفسه ، ص١٥٤) . فقام بتقسيمها إلى قسمين : قسم سمّاه الوصائل الإجماليّة ، تقوم بتلخيص الأنشطة الخطابيّة السّابقة الّتي تتكوّن على الأقلّ من فعلين أو مداخلتين . وقسم سمّاه الوصائل التصحيحيّة ، تقوم بتصحيح الحركة الخطابيّة السّابقة ؛ وهي تتكوّن على الأقلّ من فعل أو مداخلة[٢] (نفسه ، ص١٥٤) .

ويمكن أن نصنّف الوصائل الإجماليّة ضمن هذه المجموعة (باختصار ، بكلمة واحدة ، أخيرا ، إجمالا ، الخلاصة ، الواقع ، الحقيقة ، تماما ، كليّا ، أكيدا ، مهما يكن من أمر)[٣] . ونصنّف الوصائل التصحيحيّة ضمن هذه المجموعة (في الحقيقة ، في ما

---

(١) تترجم هذه الوصائل بالعبارات التاليّة :

(Ainsi, aussi, par conséquent, donc, alors,.)

(٢) قد ترجمنا الوصائل الإجمالية مقابل : Les connecteurs récapitulatifs والوصائل التصحيحيّة مقابل : Les connecteurs correctifs وقد رأى رولي أنّ هذه التّسميات غير دقيقة واستعملت بصفة عامّة .

(٣) تترجم هذه الوصائل بالعبارات التّاليّة :

(Bref, en somme, au fond, décidément, en fin de compte, finalement, de toute façon,.)

يتعلّق بهذا الأمر ، في كلّ الحالات ، أخيرا ، الحاصل)[1] وتهدف هذه الوصائل إلى بيان أنّ حركة الخطاب السّابق لها لم يعد بإمكانها التّواصل أو يجب إصلاحه وتعديلها .

٣. مقاربة موشلر Moeschler

لقد اعتبر موشلر الوصائل البرغماتيّة علامات لسانيّة تنتمي إلى مقولات نحويّة مختلفة (أدوات العطف ، أسماء الموصول ، الظّروف ، عبارات تفيد الوصل) وتقوم هذه الوصائل بثلاث وظائف :

١ . الوصل بين وحدات لسانيّة دنيا أو وحدات خطابيّة مختلفة .
٢ . منح المعلومات التي تكشف عن طريقة الوصل بين هذه الوحدات .
٣ . فرض نتائج متعلّقة بالوصل لا يمكن التوصّل إليها بدونها (١٩٩٨ ، ص٧٧) .

وقد عرّف موشلر الوصائل البرغماتيّة تعريفات متعدّدة حسب وظائفها[2] :

- التّعريف الأوّل : الواصلة هي وظيفة تكون فيها الحجج جملا والقيمة خطابا . فتكون الواصلة عاملا في وحدات لسانيّة كي تنتج وحدة خطابيّة .
- التعريف الثّاني : الواصلة البرغماتيّة هي وظيفة تكون فيها الحجج وحدات دلاليّة أو برغماتيّة والقيمة خطابا .
- التعريف الثّالث : الواصلة البرغماتيّة هي وظيفة تكون فيها الحجج وحدات برغماتيّة (أفعال كلاميّة أو أفعال تلفظيّة) والقيمة خطابا .
- التعريف الرّابع : الواصلة البرغماتيّة هي وظيفة تكون فيها الحجج وحدات برغماتيّة (فعل كلاميّ أو فعل تلفّظيّ) والقيمة وحدات خطابيّة (مداخلة أو تبادلا) .
- التعريف الخامس : الواصلة البرغماتيّة هي وظيفة تكون فيها الحجج وحدات

---

(١) تترجم هذه الوصائل بالعبارات التّاليّة : (En fait, en tous cas, enfin,.)

(٢) انظر مقاله :

"Les connecteurs pragmatiques et la cohérence conversationnelle". études Romanes, 1996, n 35. pp15-32.

خطابيّة (فعل كلاميّ ، مداخلة ، تبادلا) . والقيمة وحدات خطابيّة (مداخلة أو تبادلا) وقد رأى موشلر في هذه التعريفات تكاملا وتناسقا وأنّ التعريف الأخير يبدو جامعا وهو ما يمكن تطبيقه على الوصائل في المحادثة (١٩٩٦ ، ص٢٢) .

وقد استند موشلر ، في تحليله للوصائل البرغماتيّة ، باعتبارها وظائف تعمل في وحدات خطابيّة كي تنتج خطابا ، إلى فرضيتين ، تهتمّ الأولى بتوليد الوظائف التفاعليّة لحجج الوصائل ، وتركز الثانيّة على إدماج المعلومات البرغماتيّة للوصائل على مستوى التنظيم البنيويّ للخطاب ، وهو ما يجعل الوصائل البرغماتيّة تضطلع بمهمّة تفاعليّة . وتقوم الواصلة البرغماتيّة بدور مهمّ في تشكيل المعلومات البرغماتيّة الّتي تساعد على تأويل المكوّنات التي تقوم بوصلها وتوجيهها .

وعالج موشلر الوصائل الحجاجيّة باعتبارها علامات ذات وظائف تفاعليّة متبعا في ذلك نهج رولي . وقد قسّم الوصائل البرغماتيّة إلى صنفين منها ما هو متّصل بالمكوّن التابعيّ le constituant subordonné ، ومنها ما هو متّصل بالمكوّن الرّئيسيّ le constituant directeur (موشلر ١٩٨٥ ، ص١٢٤) . وقد أضاف موشلر إلى الوظيفة التّفاعليّة وظيفة إنجازيّة ، وهو ما جعله يعالج الوصائل في إطار نظريّة المناسبة ، فهي تمنح معلومات برغماتيّة عمّا هو واضح أو خفيّ في الملفوظ وتوجّه تأويل المقاطع المترابطة (موشلر ، ١٩٩٦ ص٢٢٥) . وحاصل القول إن نظرية موشلر المتعلقة بدراسة الوصائل الرغماتية قائمة على ثلاثة أبعاد رئيسيّة ، هي التاليّة : البعد التّفاعليّ والبعد الإنجازيّ والبعد التّأويلي ، وهي أبعاد تشتغل مجتمعة في تحليل الخطاب أو المحادثة[١] .

٤ . مقاربة روساري Rossari

لقد درست روساري الوصائل دراسة خطابيّة في إطار القيود التي تفرضها الواصلة على المقاطع الكلاميّة المجاورة في السّلسلة الكلاميّة ، فاعتبرت أنّ قيمة المركّب الّذي يتّصل بالوصل تظهر في فرضه قيدا على الوحدات اللّسانيّة الّتي يصلها

(١) ملاحظة : يشترك في هذا الرأي مع موشلار ، لوشر وروبول ، انظر كتاب : Langage et pertinence, 1994, p186.

وكذلك على طبيعة العلاقة الخفيّة بينها (روساري ، ١٩٩٦ ، ص ١٧٢) . فهي تميز الوصائل ، في نظرها ، عن بقيّة أدوات الوصل الأخرى (الضمائر ، أسماء الإشارة . . .) هي القيود الّتي تفرضها الواصلة على المركّبات الاسميّة الّتي تتولى وصلها ، ويمكن أن تكون هذه القيود خفيّة أو ظاهرة . وقد أدّى هذا التّحليل إلى تعريف الوصائل على أنّها أشكال إخبار علائقيّ (relationnel) وقضويّ[١] (propositionnel) (نفسها ، ص١٧٣) . وتضطلع الواصلة بوظيفة خطابيّة انطلاقا من القيود العلائقيّة بين المكوّنات الخطابيّة الّتي تصلها ، فتكون الوظيفة حجاجيّة إذا كانت العلاقة بين مقدّمة ونتيجة ، وتكون الوظيفة ضدّ حجاجيّة إذا كانت العلاقة بين مقدّمة لا علاقة لها بالنّتيجة .

وقد اعتمدت «روسّاري» في تصنيفها للوصائل ثلاثة مبادئ كبرى ، يتعلق المبدأ الأوّل بمسألة النواة الدّلالية التي يمكن أن تشحن بها الواصلة ، ويتعلق المبدأ الثّاني بمسألة الاستعمال وعلاقتها بهذه النواة الدّلالية في حين يتصل المبدأ الثّالث بمسألة العلاقة الواصلة بين مختلف الاستعمالات المستقلة عن النّواة الدّلالية الأساسيّة (١٩٩٩ ، ص٦٤) . وقد استندت روساري في توضيحها لهذه المسائل على الاستعمالات المختلفة للواصلة الواحدة في سياقات مختلفة ، فتكون وظيفتها مختلفة حسب موقعها في السّلسلة الكلاميّة ، بحيث تؤدّي الواصلة (إذن) مثلا وظيفة الابتداء بالكلام ، أو وظيفة التعجّب ، أو وظيفة الحجاج ، أو وظيفة الاسترسال حسب القيود الّتي توجّه استعمالها ، وقد ركّزت معالجتها للوصائل على مسألة الانعكاس المباشر الذي تفرضه الواصلة على العلاقات الخطابيّة ، وكذلك على القيود الّتي توجّه المقاطع اللّسانيّة المجاورة لها (٢٠٠٠ ، ص١٤) ، فتمنح الواصلة معلومات عن كيفيّة الوصل الّتي تمكّن المتكلّم من قدرة تساعده على تأويل محتوى الملفوظ وتشكيل أبعاده المعرفيّة ، فاعتبرت الوصائل في هذا الإطار علامات تجريبيّة تدلّ على العلاقات المفهوميّة التي يمكن تشكيلها معرفيّا في الخطاب ؛ ذلك أنها المدخل إلى دراسة العلاقات الواصلة والنّاظمة لنظام الخطاب أو المحادثة ، مما جعل «روسّاري» تعتبر

---

(١) لقد ربط الفارابي هذه المسألة بالكذب والصدق : «والمؤتلف من الشيئين اللذين يأتلف أحدهما إلى الآخر هذا الائتلاف هو القضيّة ، وفيها يكون الصدق والكذب» ، كتاب الحروف ، ص ١٢٧ .

دراسة الوصائل دراسة تجريبيّة لا يمكن ضبطها وتحديدها إلاّ من خلال مدوّنات الاستعمال بدراسة مواقعها وقيود جريانها في الخطاب ، وهذا أدّى بها إلى الحديث عن الأبعاد المحيطة بكلّ واصلة في سلسلة الكلام[١] .

٥. الوصائل مشكلة اصطلاحيّة

لقد اصطلح اللّسانيّون اصطلاحات مختلفة على «الوصائل» كلّ بحسب تصوّره وغايته من الدّراسة الّتي قدّمها حولها . فنجد التّسميات التاليّة : «مشيرات منطقيّة حجاجيّة» «Indicateurs logicoargumentatifs» (Récanati, 1979) و«كلمات الخطاب» Mots du discours (Ducrot et al, 1980) و«علامات بنينة المحادثة» Marqueurs de structuration de la conversation (Auchlin, 1981) و«الوصائل البرغماتيّة» Connecteurs pragmatiques (Van Dijk, 1977) و«الوصائل التنبيهيّة» «Connecteurs phatiques» (Davoine, 1980) و«علامات إشاريّة ذات وظيفة قوليّه» «Marqueurs indicatifs de fonction illocutoire» (Roulet, 1980) .

تشير هذه التّسميات المختلفة إلى صعوبة تحديد مفهوم الواصلة ، ويعود هذا الأمر إلى صعوبة تحديد الوظيفة الّتي تقوم بها في بناء الخطاب ؛ إذ هي وظائف متعدّدة ذات مستويات نحويّة ودلاليّة وبرغماتيّة مختلفة . لكنّ هذا الاختلاف الذي أفرز إشكاليّة اصطلاحيّة لا ينفي وجود رابط منطقيّ بين هذه المصطلحات المختلفة ، يتمثّل في مفهوم العلاقة الواصلة بين وحدات الخطاب ، فهي نقطة الالتقاء المنطقيّة بينها ، «فكلّ هذه التعريفات يجمعها شيء واحد هو مفهوم الوصل» (قرسيا ، ١٩٨٣ ، ص٥٢) . ولكنّ هناك متسع كبير بين التعريف المنطقيّ للوصائل واستعمالها في الأعمال البرغماتيّة ، وهو ما جعل الدّراسات الّتي اهتمت بالوصائل البرغماتيّة تعوّل كثيرا على مفهوم السّياق وعلاقته بالخطاب المنجز ، حتّى وإن كان مفهوم الواصلة في الأصل مفهوما منطقيّا . وإذا ما ربطنا هذه الاصطلاحات المختلفة بالفترة الزّمنيّة الّتي ظهرت فيها ، فإنّنا نلاحظ تقاربها ؛ إذ هي ما زالت في بداية تركيز المصطلح في

---

(١) انظر في هذا الشّأن كتاب :

Rossari et al .Autour des connecteurs: réflexion sur l énonciation et la portée. Peter Lang, 2004.

الدّراسات اللّسانيّة . ولكنّنا إذا ما تجاوزناها بقليل فسنجد «مصطلح الواصلة»[1] قد استقرّ ، ولكنّ الاختلاف سيكون في الوظائف الخطابيّة الّتي سيؤدّيها وهو ما سنبيّنه انطلاقا من بعض التعريفات المختلفة .

اعتبر أشلان «أنّ هذه العلامات تصنّف حسب هيأتها في نسيج مكوّنات النّص التي تصلها ، فهي تشير إلى تسلسل خطيّ بين مكوّنين (فعلين رئيسيّين معطوفين ، حجّتين ، الخ)» (١٩٨١ ص٩٥) . يقتصر هذا التعريف على الوظيفة اللّسانيّة الّتي تؤدّيها الواصلة وهي الرّبط في معناه الأوّلي ، ممّا يجعل الكلام مسترسلا ومتّصلا ويقتصر على الرّبط النّحويّ الّذي يفيد العطف أو الاستئناف .

ولكنّ الوصائل لا تقتصر على هذا الدّور السّطحيّ في مستوى نسيج الخطاب وهو ما يجعل فوكونيه Fauconnier «يطرح سؤالا عميقا حول مصدر الوصائل وكيفيّة استعمالها ، وهو سؤال مركّزيّ يجعل من دراسة الوصائل دراسة تتطلّب بعدا نفسيّا (كارون Caron ، ١٩٨٣) . وأضاف فوكونيه إلى هذا البعد بعدا آخر يتمثّل في أنّ الوصائل تمثّل جزءا من «مناويل معرفيّة راقية» تحدّد عوامل نفسيّة وثقافيّة مرتبطة بالتجربة (١٩٨٤ ، ص٢٣) ؛ ولذلك لم تعد الواصلة تؤدّي دورا مهمّشا على مستوى بنية الخطاب السطحيّة وإنّما أصبحت تتجاوز هذا الدّور إلى دور آخر يتمثّل في وصل الفضاءات الذّهنيّة (Espaces mentaux) ، وهو ما جعل فوكونيه يؤكّد أنّ الواصلة مفهوم ذهني ، وتتجلّى على مستوى الملفوظ في مجال عبارات تستعمل بطريقة برغماتيّة في المحادثة تؤدّي وظيفة بنيويّة وتنظيميّة تساهم في استرسال الخطاب ووصله بسياقه المباشر (لنك Lenk ، ١٩٩٨ ، ص٢٤٦) .

وتؤدّي الوصائل دورا تفاعليّا في المحادثة ، وهو ما جعل موشلر يطلب تمييزا واضحا بين الوصائل الّتي تشير إلى علامات التّفاعل في مستوى التّحليل البنيويّ ، والوصائل الّتي تشير إلى علامات التّفاعل في مستوى تحليل الخطاب (١٩٨٥ ، ص١٢٦) ؛ وهو ما جعل الوصائل تضطلع بوظائف متعدّدة ، بل يمكن للواصلة الواحدة أن تقوم بأدوار مختلفة وتؤدّي وظائف عدة حسب طريقة استعمالها ، فهي يمكن أن تكون واصلة منطقيّة إذا ما نظرنا إليها من جهة قيمتها المعبّرة عن الصّدق ، ويمكن أن

(١) انظر المقدّمة التي وضعها Guimier في كتاب Syntaxe et Sémantique, 2000 . فبيّن فيها مشاكل المتعلّقة بضبط مصطلح الوصل ، ص ص١١-١٥ .

تكون واصلة برغماتيّة إذا ما نظرنا إليها من جهة الوظيفة الحجاجيّة التي توجّهها ضمن المكوّنات التي تربطها والأهداف التي تصل إليها (عزّاوي Azzaoui ، ١٩٩٠ ، ص٥٤) ، فكثيرا ما ارتبطت تسمية الواصلة بوظيفتها الّتي تؤدّيها في تنظيم الخطاب وشدّ مفاصله ؛ ذلك أنّ «أدوات الوصل في تنوّعها أمارات أو صرافم (Morphèmes) دالّة على ذلك التنظيم» (الزّناد ، ١٩٩٣ ، ص٥٩) ، فهي ترتّب أحداث الخطاب وتجعلها متعاقبة تعاقبا متجانسا ومنطقيّا ممّا يساعد على فهم الخطاب وفكّ رموزه ، ويمكن أن نحدّد بالوصائل درجة العلاقة بين القضايا المتتالية في السّلسلة الكلاميّة .

٦. الفرق بين الواصلة والعامل

ميّز اللّسانيّون بين الواصلة (Connecteur) والعامل (Opérateur) على أساس دلاليّ وبرغماتي ، فنجد التسميات التالية عند موشلر : عامل دلالي (Opérateur sémantique) وواصلة برغماتيّة (Connecteur pragmatique) وهو ما أدّى به إلى اعتبار العامل رابطا قضويّا يجمع بين قضيّتين دلاليّتين (Propositions) وكذلك اعتبار الواصلة البرغماتيّة واصلا بين الأفعال الكلاميّة . وقد ميّز بين الواصلة والعامل على أساس العمل ؛ فاعتبر العامل فاعلا في المقطع الكلامي كلّه ، أمّا الواصلة فهي فاعلة في إحدى القضيّتين معتمدا في ذلك على بعض الجمل المنفيّة أو الطّلبيّة (١٩٨٥ ، ص٦١) . وكان هذا التّمييز ، في نظره ، ضروريّا وشرعيا قصد التفريق بين الأعمال الدّلالية والأفعال البرغماتيّة .[١] وقد ميز موشلر كذلك بين الواصلة والعامل على أساس الوظيفة الّتي يقوم بها كلّ منهما ، واعتبر هذا التّمييز أمرا رئيسيّا في تحليل المحادثة . ويمكن للواصلة نفسها أن تضطلع بدور العامل إذا وصلت بين محتويين (deux contenus) داخل فعل كلامي واحد ، وكذلك يضطلع العامل بدور الواصلة إذا وصل بين فعلين كلاميين (موشلر ، ١٩٩٦ ، ص٢٢٠) . وكان ديكرو قد سبق موشلر إلى هذا الرأي ، فاعتبر العامل صنفا من التّعابير يمكن استخدامها لضمان عمليّة الوصل داخل ملفوظ واحد يتكوّن من جملتين مستقلتين نحويا كالمثال التالي :

---

(١) انظر كذلك في هذا الشّأن أطروحة :

Garcia C. Etude sémantique de bon, enfin, justement, de toutes manière dans un corpus oral, Paris Sorbonne, 1983, p62.

مهما كان الامتحان صعبا فإنّني سأنجح .

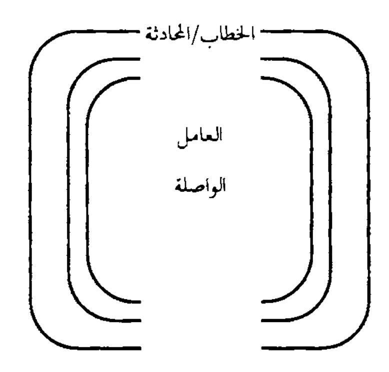
يكمل المتكلّم في هذا الملفوظ فعلين تلفّظين مختلفين فهو يؤكّد أوّلا القضيّة الأولى (ق) ثمّ يتّخذ منها ركيزة كي ينتج الثانية (ك) ، في حين أنّ الوصائل تجمع بين مجموعة من التعابير تؤمّن ضربا من العلاقة بينها بما في ذلك العطف أو الوصل كما في المثال التالي :

- جاء محمّد وعليّ .
- رأيت الطالب الّذي درس معي في السنة الماضية .

ولكن شارول Charolles نقد هذا التصنيف معتبرا إيّاه محدودا وناقصا ، فالمسألة أشدّ عمقا وتعقدا ولا تقتصر على هذا الدّور النّحوي وإنما تتجاوزه إلى الوظائف الّتي يمكن أن يقوم بها كلّ من العامل أو الواصلة (١٩٩٠ ، ص١٥٥) . ولذلك ، فالعامل هو واصلة ، ولكنّ الاختلاف ينشأ عن الوظيفة الدّلالية أو البرغماتيّة الّتي يقوم بها ، وكذلك عن الدّور الّذي يؤدّيه المتكلّم في شحن كلّ منهما بعلاقة وصل معيّنة (نفسه ، ص١٥٧) . وقد اعتمد شارول في ذلك على الفضاءات الذّهنية للمتكلّم وما تمثّله من معتقدات ومواقف تؤدّي دورا رئيسيّا في التّمييز بين الواصلة والعامل ، فالمتكلّم هو المسؤول الوحيد عمّا يجري من عمليات ذهنيّة تساعده على إنتاج الملفوظ وكيفيّة وصله .

وقد اعتبر غرايس Grice (١٩٧٥ ، ص٥٧) العوامل شكلا صوريا له ميزة معتبرة تستفيد منها نظائرها الطبيعيّة ؛ إذ يمكن ، بالاعتماد على هذه العوامل الصّوريّة ، تكوين نظام من القواعد العامّة ، ويمكن أن نعتبر عددا كبيرا منها مناويل جيّدة في مجال الاستدلال ، وهو ما يؤكّد أنّ مفهوم الواصلة أو العامل مفهوم معقد ويعود إلى عديد المجالات أبرزها المجال المنطقي حيث يكون «مفهوم العامل مفهوما رئيسيّا في المنطق الحديث» (بنور ، ١٩٩٠ ، ص ٣٦) . وقد اعتبر بنور أنّ لكلّ عامل حقلا ذا بعد ذهني ، وهو ما يشترك فيه العامل مع معمولاته ، فيعمل في التّعابير الّتي تجاوره من قبل ومن بعد (نفسه ، ص٥٩) . وتتغيّر حقول العامل ذات البعد الذّهني حسب موقعه في التمثيل الدّلالي المنطقي بينما يبقى موضعه في السّطح حجّة إضافيّة ضد مبدإ التركيب (نفسه ، ص٥٥٥) ، فدراسة العامل حسب مفهوم الحقل والموقع تؤدّي بنا إلى اعتبار العوامل وصائل ذات وظائف دلاليّة منطقيّة تتحكّم في تشكيل سلسلة التلفّظ ووصل متوالياتها وصلا منطقيّا ودلاليّا وبرغماتيّا ، وهو ما يجعلنا نقول إنّ

مفهومي العامل والواصلة ، هما مفهومان متكاملان رغم عدم المساواة بينهما ؛ إذ العامل يعمل في بنية الخطاب بصورة أشمل وأوسع من الواصلة ؛ وهو ما نجسّده في الرسم التالي :



الخاتمة:

لقد كشفت هذه المقاربات عن أهمية الوصائل البرغماتية بصفة عامة والحجاجية منها على وجه الخصوص فيما تؤديه من أدوار في عملية الوصل بجميع مستوياتها النحوية والدلالية والبرغماتية والذهنية والعرفانية ، إذ تناولها كل باحث من زاوية نظر معينة فكشف لنا عن جانب مهم من جوانبها الثرية في تحليل الخطاب أو المحادثة ، وما تؤديه كذلك من حجاج يوجه المتخاطبين إلى إنتاج ضرب من القيود الخطابية التي تسهم في تشكل مقاصد الخطاب وتساعدهم على فهم الخطاب وتأويله ، فهي التي توجّه العملية الحجاجية إلى مدار الإقناع بصحة القول وتوجيه المتكلّمين إلى إدراك دلالة الخطاب الضمنية ، فاتسعت الدائرة المفهومية للوصائل من التعريف النحوي أو البلاغي إلى الدور البرغماتي والعرفاني ولم تعد عملية الوصل مقتصرة على التنظيم الخطابي بل تجاوزتها إلى الفعل في الفضاء الذهني للمتكلم وتوجيهه إلى عملية الإدراك الشاملة لمقاصد الخطاب ووضع بناه الحجاجية والعرفانية .

قائمة المراجع

- دايك فان (ت. أ.)، ٢٠٠٠، النّص والسّياق، استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، الدار البيضاء، المغرب، إفريقيا الشرق

- Anscombre J.C. "Mais/pourtant dans la contre argumentation directe: Raisonnement, généricité et Lexique." Linx, 2002, n 46, pp115-131.
- Anscombre J.C., Ducrot O. "L'Argumentation dans la langue" Langages, 1976, n 42, pp527.
- Auchlin A. "Réflexions sur les marqueurs de structuration de la conversation." études de linguistique appliquée, 1981, n 44, pp88-103.
- Auchlin A. "Analyse du discours et bonheur conversationnel". Cahiers de linguistique française, 1990, n11, pp311-328.
- Azzaoui I. B. Quelques connecteurs pragmatiques en Arabe littéraire: approche argumentative et polyphonique. Thèse de doctorat. Paris: E.H.E.S.S. 1990, 296 p.
- Bannour A. Rhétorique des attitudes propositionnelles: (de la nature du signe aux frontières du sens). Tome 1 et tome 2. (1Ed). Tunis: Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, 1990, 827 p.
- Caron J. Les régulations du discours: psycholinguistique et pragmatique du langage. (1Ed). Paris: Presses Universitaires de France, 1983, 255 p.
- Charolles M. "Coût, surcoût et pertinence." Cahiers de linguistique française, 1990, n11, pp127-148.
- Charolles M. "Introduction aux problèmes de la cohérence des textes". Langue Française, 1978, n38, pp741.
- Charolles M. "Connecteurs et portée, 1 éxemple de" "se figurer". In: Le Discours: présentation et interprétation. Nancy: Presses Universitaires Nancy, 1990, pp147-166.

- Charolles. M. “Cohésion, cohérence et pertinence du discours”. Travaux de Linguistique, 1994, n29, pp125-151.
- Charolles M, Fisher S., Jayez J. (études rassemblées par) Le discours: présentation et interprétation. (1Ed). Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1990, 305 p.
- Ducrot O, Schaeffer J. M. Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. (1Ed). Paris, éditions du Seuil, 1995, 668 p.
- Ducrot O. et al. Les mots du discours. (1Ed). Paris, éditions de Minuit, 1980, 241 p.
- Ducrot O. “Analyses pragmatiques” Communications, 1980, n 32, pp11-60.
- Ducrot O. Dire et ne pas dire: principes de sémantique linguistique. (2Ed). Paris : Hermann, 1980, 311 p.
- Ducrot O. Les échelles argumentatives. (1Ed). Paris, éditions de Minuit, 1980, 96p.
- Ducrot O. Le dire et le dit. (1Ed). Paris: éditions de Minuit, 1984,
- Ducrot O. Logique, structure, énonciation. (1Ed). Paris: éditions de Minuit, 1989, 191p.
- Fauconnier G. Espaces mentaux: aspects de la communication du sens dans les langues naturelles. (1Ed). Paris, éditions de Minuit, 1984, 216p.
- Garcia C. étude sémantique de bon, enfin, justement, de toutes manière dans un corpus oral. Thèse de doctorat. Paris, Université Paris, Sorbonne, 1983, 671 p.
- Grice H. P. “Logique et conversation”. Communication, 1979, n30, pp57-72.
- Groupe - 1. “Car, parce que, puisque”. Revue Romane, 1975, n10, pp248-280.
- Guimier C. “Introduction”. In: Syntaxe et Sémantique 1 : connecteurs et

marqueurs de connexions. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2000, pp11-15

- Lenk U. "Discourse markers and global coherence in conversation". Journal of Pragmatics, 1998, vol. 30, n2, pp245-257.
- Moeschler J. "Les connecteurs pragmatiques et la cohérence conversationnelles". Actes du colloque international. Le discours, cohérence et connexion. (Copenhague le 7 Avril. 1995). études Romanes, 1996, n35, pp15-32.
- Moeschler J. Argumentation et conversation: éléments pour une analyse pragmatique du discours. (1Ed). Paris : Hatier, 1985, 203 p.
- Moeschler J. "Théorie pragmatique, acte de langage et conversation réaction à l article d A. Trognon et C. Brassac". Cahiers de linguistique française, 1992, n13, pp108-124.
- Moeschler J. "Relevance and conversation". Lingua, 1993, vol. 90, n1, pp151-171.
- Moeschler J. "Aspects pragmatiques de la référence temporelle: indétermination, ordre temporelle et inférence". Langages, 1993, n112, pp39-54.
- Moeschler J. Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle. (1Ed). Paris: Armand Colin /Masson, 1996, 255 p.
- Moeschler J, Reboul A., Luscher J. M. et al. Langage et pertinence: référence temporelle, anaphore, connecteurs et métaphore. (1Ed). Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1994, 301p.
- Recanati F. Les énoncés performatifs. (1Ed). Paris, éditions de Minuit, 1981, 287 p.
- Rossari C. "Identification d unités discursives: les actes et les connecteurs". Cahiers de linguistique française, 1996, n18, pp157-177.
- Rossari C. "Les connecteurs entre langue et discours". Revue de

Sémantique et Pragmatique, 1999, n5, pp910.

- Rossari C. “Les relations de discours avec ou sans connecteurs”. Cahiers de linguistique française, 1999, n21, pp181-192.
- Rossari C. “Pour une approche lexicale des relations de discours : l exemple de donc, in les connecteurs entre langue et discours”. Revue de Sémantique et Pragmatique, 1999, n5, pp57-73.
- Rossari C. Connecteurs et relations de discours : des liens entre cognition et signification. (1Ed). Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 2000, 163p.
- Rossari C., Beaulieu - Masson A., Cojocariu C. et al. Autour des connecteurs: réflexions sur l énonciation et la portée. (1Ed). Bern, Peter Lang: éditions scientifiques européennes, 2004, 255 p.
- Roulet E. “Echanges, interactions et actes de langage dans la structure de la conversation”. értudes de linguistique appliquée, 1981, n 44, pp739.
- Roulet E., Auchlin A., Moeschler J. et al. L articulation du discours en français contemporain. (3Ed). Bern, Peter Lang: éditions scientifiques européennes, 1991, p272
- Roulet E. “Complétude interactive et mouvements discursifs”. Cahiers de linguistique française, 1986, n7, pp189-206.
- Roulet E. “Complétude interactive et connecteurs reformulatifs”. Cahiers de linguistique française, 1987, n8, pp111-140.
- Roulet E. “Et si, après tout, ce connecteur pragmatique n était pas un marqueur d argument de prémisse impliquée?”. Cahiers de linguistique française, 1990, n11, pp329-344.
- Roulet E., Filliettaz L, Grobet A. et al. Un modèle et un instrument d analyse de l organisation du discours. (1Ed). Bern, Peter Lang: éditions scientifiques européennes, 2001, p403.

العامل الحجاجي والموضع

عز الدين الناجح

يكمن دور العامل الحجاجي في كونه يستجيب لجوهر نظرية الحجاج وتحديدا ما يسمّى بالحجاج التقني القائم على مفهوم التوجيه L'orientation ، أي التوجيه نحو «ن» أو الاستلزام أو المفهوم وتبعا لذلك فهو يخدم النظرية القائلة بأنّ أساس اللغة أنّها حجاجية لا إبلاغية .

غير أنّ الاستلزامات أو المفاهيم التي يوجّه إليها العامل الحجاجي باعتباره معلما على مقام وقادحا لمقام قد تتعدّد وتتنوّع إلى حدّ الاختلاف والتضارب أحيانا من أجل هذا جيء بمفهوم «الموضع» Topoï باعتباره يحدّ من هذا التعدّد ويقوّي التوجيه نحو «ن» على أنّ العامل مثلما يقدح الموضع وينشّطه فإنّه ربّما عطّله وأبطله . فما هو الموضع؟ وما هي أقسامه؟ وكيف ينهض لدور التوجيه الحجاجي في معاضدة منه للعامل الحجاجي وكيف يخضع لسيطرة هذا العامل يبرزه مرّة ويخفيه أخرى؟

I- الموضع: تعريفه وأقسامه وأهمّيته في الحجاج

لا يمكن الحديث عن الحجاج دون حديث عن المواضع لأنّ المواضع دعامة رئيسية وقارّة تؤكّد حجاجية الملفوظ بما توفّره من قيمة استدلالية مرجعية إليها ينشدّ الملفوظ وعليها «أي المواضع» تتحدّد مدى صلاحيته ولأهمّيتها هذه فقد خصّص لها أرسطو كتابا كاملا هو «الطوبيقا» . وتمهيدا لدراستها ضمن مسألة العوامل الحجاجية نعرض أوّلا لتعريفها من خلال دورها في الحجاج وفي الخطابة القديمة لأنّها ، أي المواضع ، ترعرعت في بادئ نشأتها في أحضان الخطابة ، ثمّ نعرض لأقسامها وما يمكن أن تتفرّع إليه من أقسام صغرى مثل «المواضع الصاعدة» و«المواضع النازلة» ونعرض أخيرا لأهمّيتها في الحجاج وقيمتها الخِطابية والاستدلالية في الملفوظ كي تتحقّق الوظيفة الحجاجية في الكلام .

1.I- تعريف الموضع:

يعود هذا المصطلح في أصله إلى الأدبيات الفلسفية وهو في معناه الأوّل مقولة Catégorisation وتقسيم لمختلف أنواع الميادين وأنواع الحجج المستعملة عادة في الخطاب[1] وهذا هو المعنى العام الذي لأجله صاغ أرسطو كتابا كاملا هو كتاب «الطوبيقا» Topiques وهي عند أرسطو كما يقول بارث «ما تلتقي فيه أغلبية الاستدلالات الخطابية»[2] فهي حينئذ النقطة المركز التي تحوم حولها عملية نجاعة الخطاب لذلك عرّفها دومارسي Dumarsais بكونها «الأقفاص التي يمكن لكلّ الناس أن يذهبوا إليها من أجل أن يأخذوا مادة خطاب ما وحججا حول كلّ نوع من الموضوعات»[3] .

وتمثّل المواضع رافدا للقيم وهرميتها عند عملية الإقناع التي يروم الخطيب تحقيقها فهي بمثابة المقدّمات الثواني أو المعاني التي يركن إليها الخطيب وبدونها لا يستمدّ خطابه أي شرعية عند الجمهور وعليه نعتها بيرلمان «بالمقدّمات العامّة» . وهي متمحضّة للاستدلال الجدالي[4] وعلاوة على وظيفتها البنيوية هذه ، أي الاستدلال الجدالي في الخطاب فإنّ لها وظيفة معنوية مضمونية ممّا حدا ببعضهم إلى ترجمة المواضع بـ«المعاني» وتتلخّص هذه الوظيفة في كون المواضع «تحدّد خصائص الأمم والجماعات الفكرية والأدبية وغير ذلك»[5] . فهي القاسم المشترك من التقاليد والمنظومات والأفكار والمبادئ بين أفراد الأمّة الواحدة ، ولو أجيز لنا القول لقلنا إنّ المواضع أعدل الأشياء قسمة بين الناس من ذلك موضع القليل الدائم أحسن من الكثير المنقطع ، الذي قد يكون موضعا نفهم به حديث الرسول صلى الله عليه وسلّم

---

(١) Pratique de la philosophie de A à Z, p4
انظر معجم 50 (éd), Hatier, 2001

(٢) رولان بارت ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ص ٦٠ ، تر . عمر أوكان ، ١٩٩٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٦١ .

(٤) Perelman (C) et Tyteca (L.O), Traité de l argumentation, 5ème édition, 1992, p112.

(٥) عبد الله صولة ، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنّف في الحجاج الخطابة الجديدة : لبيرلمان وتيتيكا ضمن مصنّف ، أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد العربية من أرسطو إلى اليوم ، مؤلّف جماعي إشراف هود حمادي ، ص ٣١١ ، منشورات كلية الآداب منوبة ، ١٩٩٨ .

«خير الأعمال أدومها وإن قلّ»[1] والطريف أنّ كلّ موضع له موضع يقابله على سبيل التضاد فلئن صدق موضع ما في مجموعة بشرية ما في عصر ما فإنّه قد يبطل العمل به في مجموعة ما ، وفي ظروف ما . فالموضع المضاد للموضع المذكور أعلاه مثلا يقوم على تمجيد الكثرة والعدد الكثير . ولعلّ المثل الشعبي «الكثرة تغلب الصيد» قد يكون أنتج على أساس هذا الموضع فالمواضع حينئذ لا قيمة لها في ذاتها بقدر ما تكمن قيمتها في ما تؤدّيه من وظائف في الخطاب فهي بمثابة الأوتاد تشدّ الملفوظ إلى مرجعية لها سلطة دامغة تجعل من المتقبّل يذعن ويسلّم بما في الخطاب وعليه اعتبر بيرلمان المواضع بمثابة الخانات أو الأقسام les rubriques[2] التي تقع تحتها الحجج التي يلجأ إليها المتكلّم كلّما أراد التشريع لمطلبه من الخطاب لما فيها من صبغة استدلالية . تكون أقرب مسلكا لإقناع المتقبّل ولذلك عدّها بيرلمان شبيهةً بالمقدّمات في الأقيسة الجدلية . فهي حينئذ بمثابة «السبل التي يتوخاها المتكلّم في سبيل ضمان تصديق الجمهور»[3] وهذا ما يؤكّد أنّه ما من خطاب يريد منه صاحبه حسن القبول والتأثير إلاّ وجب قده على شبكة من المواضع بل إنّ أرسطو نفسه يشترط حسن الاختيار والمعرفة بالمواضع لكي يستوي بها الخطاب ويضمن سلامته من السفسطة . وقسم بيرلمان المواضع في كتابه مصنّف في الحجاج إلى صنفين كبيرين :

أ- مواضع الكم Lieux de quantité

وهي المواضع التي يقع الاحتكام في صلاحيتها إلى مقولة الكم والعدد[4] فالكثرة أو القلّة هي المعيار الذي على أساسه صيغ الموضع . من ذلك مثلا أنّ (المال الكثير خير من المال القليل)[5] . فمواضع الكم تؤثر وضعا أوّل على وضع ثان لأسباب كمّية صرفة- عبر مقولتي القلّة والكثرة والنجاعة التي تعود إليهما هاتان

---

(١) أبو الحسن مسلم ، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن عدل عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، ص ٣٥٩ ، حديث عدد ١٧١٢ ، ط١ ، دار الفكر ، ٢٠٠٠ .

(٢) Perelman (C) et Tyteca (L.O), op. cit. p112.

(٣) عبد الله صولة ، المرجع نفسه ، ص ٣١١ .

(٤) Perelman (C) et Tyteca (L.O), Op. cit, p115.

(٥) عبد الله صولة ، المرجع نفسه ، ص ٣١١ .

المقولتان . ويمكن أن تضرب مثلا على ذلك بقول المشركين لمحمّد صلّى الله عليه وسلّم ﴿نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذّبين﴾[١] حيث تظهر الجملة الثانية في قول المشركين ﴿ما نحن بمعذّبين﴾ بمثابة النتيجة للجملة الأولى «نحن أكثر أموالا وأولادا» التي جاءت في شكل مقدّمة يحكمها موضع «الأكثر أفضل من الأقل» .

ب- مواضع الكيف Lieux de qualité:

وهي المواضع التي تؤكّد في الخطاب صلاحية شيء دون آخر لأسباب كيفية لا دخل للكم فيها . بل إنّها متفرّدة وسبب تفرّدها هو قيامها على الوحدة «مثل الحقيقة التي يضمنها الله فهي واحدة في مقابل آراء البشر المختلفة»[٢] . من ذلك ما جاء في القرآن من تمجيد للقلّة على حساب الكثرة لأسباب تعود إلى أفضلية القلّة من حيث الكيف (وهو الإيمان) ومن هنا يمكن فهم قوله تعالى ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله﴾[٣] .

ج- مواضع أخرى Autres lieux:

وقد أفرد لها بيرلمان فقرة . ضرب فيها أمثلة على موضعي الرتبة أو الأولّية من قبيل اعتبار أنّ ما سبق أفضل ممّا لحق وأنّه ليس بالإمكان أحسن ممّا كان . أو موضع الموجود L existant الذي يقوم على تمجيد الواقع والمعيش الراهن ويفضّله على الطارئ الذي قد يكون غير محصّل . وإن كان هذا التقسيم عاما جدّا لأنّ مقاييس التقسيم للمواضع متعدّدة من ذلك مثلا تقسيم أرسطو لها عندما اعتبر المواضع على نوعين مواضع عامّة وهي المواضع التي تستعمل في شتى العلوم[٤] ومواضع خاصّة وهي المواضع التي تكون حكرا على علم واحد من العلوم . وإن كنّا سنتطرّق فيما سيقدّم من العمل إلى صنفين كبيرين من المواضع وهي المواضع بما هي أفكار عامّة idée reçue والمواضع بما هي أشكال فارغة forme vide .

---

(١) سورة سبأ ، الآية ٣٥ .

(٢) عبد الله صولة ، المرجع نفسه ، ص ٣١١ .

(٣) البقرة ، الآية ٢٤٩ .

(٤) Perelman (C) et Tyteca (L.O), Op. cit, p112.

ويرى الأستاذ الريفي أنّ المواضع هي «المفهوم الأساسي الذي تقوم عليه عمية استكشاف التصديقات الصناعية»[(١)] فهي المصفاة التي يقع بها اختيار هذه المقدّمات . هذا مع البلاغة الكلاسيكية ، فهي بعض العناصر العامّة التي يمكن أن نرجع إليها كلّ الأدلّة المستعملة في مختلف المواد التي نعالجها[(٢)] ، وأصل الكلمة فيما يرى الأستاذ الريفي «استعارة مكانية استعملها أرسطو في سياق حديثه عن المقدّمات الجدلية»[(٣)] إذ عملية البحث عن هذه المقدّمات يقتضي مسالك معيّنة تقود إلى ما يسمّيه شيشرون بـ«مخازن الحجج» Magasins des arguments وبدون هذه المواضع ، مواضع الحجج ، لا نستطيع الوصول إلى المقدّمات التي تمثّل في ذاتها حججا ، فمن أجل هذا يقول عنها الأستاذ الريفي «إنّ استعارة المواضع topoï عند أرسطو تدلّ على المسلك التي ينبغي أن يقصد إليها الذهن عند البحث عن الحجج ومواد القول»[(٤)] بل إنّ أرسطو نفسه يعرّف المواضع بالغاية منها وبوظيفتها إذ يقول : «عليك أن تحاول امتلاك المواضع أحسن امتلاك فتحتها تقع الحجج في الغالب»[(٥)] فالمواضع «ليست الحجج بالذات وإنّما هي الغرف التي نرتّب تلك الحجج بداخلها من هنا فهي كلّ صورة تربط بين فكرة فضاء وفكرة خزان . إنّها ضاحية حيث يمكن العثور على الحجج»[(٦)] .

ومن هذا المنطلق انطلق ديكرو وأنسكومبر في تعريف الموضع في سبيل تقوية نظرية الحجاج عندهما . وتحديدا مفهوم العامل الحجاجي ، إذ يرى أنسكومبر أنّ المواضع «مبادئ عامّة تصلح لتقوية الاستدلال وما هي بالاستدلالات . فهي تظهر

---

(١) هشام الريفي ، الحجاج عند أرسطو ضمن كتاب أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، مؤلّف جماعي ، إشراف حمادي صمود ، ص ١٨٦ ، منشورات كلّية الآداب بمنوبة ، ١٩٩٨ .

(٢) رولان بارت ، المرجع نفسه ، ص ٦٠ .

(٣) هشام الريفي ، المرجع نفسه ص ١٨٦ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٩٣ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٩٣ .

(٦) رولان بارت ، المرجع نفسه ، ص ٦١ ، ١٩٩٤ .

كأنّها ذات قوة قانونية»(١) وإن كان بيرلمان وتيتيكا قد تفطّنا إلى أهمّية مفهوم الموضع في الحجاج قبل ديكرو وأنسكومبر وإن اختلف توظيفه عند الطرفين في حين أن تولمين قد أهمله إهمالا تامّا(٢) معوّضا إيّاه بعنصر الضمان «G Les garanties» .

ويقول الباحثان ، ديكرو وأنسكومبر ، «المواضع مصطلح اقترضناه من أرسطو وأعطيناه معنى مغايرا شيئا ما . فعندما نقول مواضع نقصد بها مجموعة مبادئ عامّة»(٣) . وهذه المبادئ العامّة هي التي تشدّ من أزر العامل وتقوّي سلطانه على الملفوظ بفضل ما تفرضه بذلك النمط المخصوص من الاستدلال لذلك قال أنسكومبر «إنّه بالاعتماد على المواضع ، وعلى المواضع فقط ، يرتكز الاستدلال . لذلك يمكن القول إنّ المواضع تلعب في حيوية الخطاب دورا تحليليا كالذي تقوم به المسلمات في النظام الرمزي»(٤) كما تجدر الإشارة أيضا إلى أنّ مفهوم الموضع عند ديكرو وأنسكومبر غير بعيد عن مفهومه عند بيرلمان فلئن استعمله ديكرو وأنسكومبر مزاوجين بينه وبين العامل الحجاجي في اللعبة الحجاجية للوصول إلى المفهوم فإن بيرلمان استعمله كعنصر من قضايا الانطلاق Les propositions de départ .

وقد قسّمها بيرلمان إلى مواضع مشتركة ومواضع خاصّة Lieux communs/Lieux spécifiques . فلا وصول حينئذ إلى النتيجة إلاّ عبر الموضع الذي يميّز الفاسد من الصالح من الحجج . والموضع يكون متواضعا عليه سلفا بين الباث والمتقبّل فهو كما يقول علماء الأنتروبولوجيا ، في سياقات أخرى ، من الخيال الجمعي المشترك ، وتظهر هذه المواضع من خلال سلمية وتبادلية خاصّة بين الرمزين أكثر (+) وأقلّ (-) . وعبر ربط منطقي نتحصّل على أربعة بدائل أو بنى منطقية تسمّى أشكالا أو رموزا موضعية(٥) وهي :

---

(١) Anscombre (J.C), Théorie de topoï, p 39, Kimé, 1995.

(٢) Plantin (Christian), Essais sur l argumentation, p 2122, (éd), Kimé, 1990.

(٣) Anscombre (J.C), Dynamique du sens et scalarité, colloque de Cerisy, p 135, 1987.

(٤) Ancombre (J.C), Op. cit. p136.

(٥) Lundquist (Lita), Le factum textus, fait de grammaire, fait de linguistique ou fait de cognition, langue française, n121, 1999, page 67.

أ/	⟶ + ⟵	-
ب/	⟶ + ⟵	+
ج/	⟶ - ⟵	+
د/	⟶ - ⟵	-

لمّا كانت المواضع ما به يتقوّم صحيح الحجج من فاسدها فإنّها على قيمتها هذه قد تفرّعت بتفرّع ميادين استعمالها سيما وأنّه لا وجود للملفوظ دون قيامه على المواضع فعلى تعدّد ميادين استعمالها تختلف وتنقسم لذلك فإنّ الموضع الذي نستعمله في ميدان ما كالفيزياء مثلا لا يصحّ استعماله في ميدان آخر وعليه فإنّ دراسة أقسامها وضروبها أضحت ضرورة ماسة سيما وأنّ أرسطو نفسه وعديد الدارسين من بعده قد عالجوا المسألة ونعرض فيما يلي لأقسامها .

2.I- أقسام المواضع:

تنقسم المواضع على الأقلّ إلى نوعين كبيرين . وصف بيرلمان النوع الأوّل بكونه المواضع المشتركة Lieux communs والنوع الثاني المواضع الخاصّة Lieux spécifique وعلى نهجه تقريبا سار بارث في كتابه قراءة جديدة للبلاغة القديمة إذ يرى أنّها أمّا مشتركة وهي «ليست قوالب مليئة ولكنّها على العكس مواضع شكلية . وباعتبار أنّها عامّة . فهي مشتركة بين كلّ الموضوعات»[(١)] . وأمّا المواضع الخاصّة فهي المواضع «الصالحة لموضوعات محدّدة . إنّها حقائق متميّزة واقتراحات خاصّة مقبولة من طرف الجميع»[(٢)] . فالموضع نوعان : نوع أوّل وهو متى كان فكرة عامّة Idée générale . وهو في عرف موشلر القاعدة التي يكشف عنها محتواها الوظيفي الحجاجي في سبيل

(١) رولان بارت ، المرجع نفسه ، ص ٦٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٦ .

انتقاء حجج متناسقة مع المعطى[1] فلا تضارب حينئذ بين المعطى والنتيجة فيه وذلك من قبيل :

أ/ بقدر ما يكون الطقس جميلا يكون الخروج للنزهة أوكد .

ب/ بقدر ما يكون الطقس رديئا يكون البقاء في البيت أحسن .

وتعرّف روث آموسى هذا الصنف من المواضع قائلة «الصنف الأوّل يحيل على المواقف المختصّة التي على درجة كبرى من العمومية»[2] وأمّا النوع الثاني من المواضع فهو المتعلّق بالشكل الفارغ Forme vide . فالغاية منه هو شكله وصورته ومنواله المنطقي الخطابي . وبهذا عرفت آموسى هذا الصنف من المواضع قائلة هو «بنية شكلية ومنوال منطقي خطابي . إنّه صورة بدون محتوى محدّد تساعد على تنسيق الحجاج»[3] وذلك أنّ دورها في الخطاب شكلي صوري فهي تحضر ببنيتها وصورتها لا بمحتواها وعليه عرّفها بارت بنفس الطريقة إذ يقول «المواضع هي في الأصل أشكال فارغة لكن هذه الأشكال حصل لها بسرعة ميل إلى أن تملأ دائما بنفس الطريقة ، إلى أن تحمل محتويات تكون في البداية جائزة ثمّ بعد ذلك تصبح مكرّرة ، مشيأة لقد أصبح المعنى المشترك خزّانا للقوالب . إنّها أشكال فارغة مشتركة بين كلّ الحجاج إنّها قوالب واقتراحات مكرّرة .»[4] وفي ما يلي نبسط القول في هذين النوعين من المواضع .

I.2.1- المواضع بما هي أفكار عامّة Idée générale / Reçue

كنّا قد أشرنا في ما مضى من العمل إلى أنّ المواضع على ضربين فهي إمّا أن تكون شكلا فارغا forme vide . أو أن تكون فكرة عامّة Idée générale/reçue وهي متى كانت أفكارا عامّة تكن بمثابة القانون الذي تواضع عليه الجمهور وهي في أصل الوضع مع أرسطو «آراء تذكّر من جديد أولئك الذين يطّلعون عليها بكلّ الجهات التي

---

(١) Moeschler (Jacques), Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle, p 38, (éd.) Armand Colin, 1996.

(٢) Amossy (Ruth), L argumentation dans le discours, p 99100, (éd). Nathan, 2000.

(٣) Ibid, p100.

(٤) رولان بارت ، المرجع نفسه ، ص ٦٣ .

بواسطتها يمكن اعتبار موضوع ما»[1] ومعلوم أنّ هذه الآراء العامّة . يقدحها اللفظ حتى أنّ أحدث النظريات اللسانية تجعل كلّ كلمة في المعجم يثوى تحتها موضع من ذلك مثلا كلمة من قبيل «خطر» يقع تحتها موضع «كلّ خطر يجب تجنّبه» أو «كلّ خطر يجب معرفته لعدم الوقوع فيه» وإن كانت المواضع متعدّدة حسب العصور والشعوب . وعليه نتج عن هذا الطرح تقسيم الخطاب إلى ضربين ؛ خطاب قوامه أو تواصله يكون بـ«إذن» وهو خطاب معياري normatif . وخطاب انتهاكي transgressif يكون تواصله بـ «رغم أنّ» .

أمّا الخطاب المعياري فهو ما يمكن إدماج الصرفم «إذن» في سبيل فهمه من ذلك مثلا كلمة «خطر» التي تقتضي «إذن يجب الحذر» وهنا نلاحظ تواشج الموضع والصرفم الذي يقوم إليه . بل إنّه ثمّة من اللسانيين من لمّح إلى أنّ تعريف الكلمة معجميّا يمكن أن يمرّ عبر نوعية الخطاب الذي تحتويه أو عبر الموضع فديكرو وكاريل في هذا السياق يعرفان «الحذر هو الذي يحمي نفسه عندما يكون ثمّة خطر»[2] ويمكن أن نضرب مثلا آخر على ذلك وهو «إنّه كثير العمل ← إذن ← ينجح ، «فالصرفم» إذن ، «حدّد النتيجة معياريا وذلك لأنّه ثمّة موضع قابع تحت كلمة «العمل» إذ العمل يؤدّي إلى النجاح ضرورة وهذا موضع متّفق عليه . وعلاوة على هذه النظرية القائلة بتصنيف الخطاب إلى ضربين فإنّ الانتقال من «ق١» إلى «ق٢» يكون عبر «إذن» .

وأمّا الضرب الثاني من الخطاب فهو الخطاب الانتهاكي أو الاختراقي transgressif وهو ما نظفر به من الصلة بين ملفوظين عبر الصرفم «رغم» pourtant من ذلك قولنا :

* إنّه كثير العمل ورغم ذلك لم ينجح .

فهذا الضرب من الخطابات تخترق فيه المواضع وتنتهك قيمتها . وذلك أنّه ثمّة موضع يقرّ بأنّه «من يعمل ينجح أو من يزرع يحصد» لكن هنا نلاحظ أنّ الموضع قد اخترق وهذا ما قد يفسّره بنيويا منوال المربّع الحجاجي . وما يسترعي الانتباه هو أنّ

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٦٠ .

(٢) Carel (Marion) et Ducrot (Osowald), Le Problème du paradox dans une sémantique argumentative, Langue française, p15, n123, 1999.

هذا الضرب الثاني من الخطاب يوفّر حجاجية خاصّة وذلك عند انتهاكه لمناويل ومواضع كان الجمهور قد تواضع عليها وغدت جزءا من دلالة اللّفظ المعجمية حتى قيل من زاوية نظر حجاجية إنّ «المعنى المعجمي للكلمات يحدّد بنية الملفوظ»(١) وذلك عبر الصرفين المذكورين (إذن ورغم)(٢) .

إنّ إنتاج الخطاب وتناسله عبر الصرفين «إذن ورغم» قد أكّد بصيغة مباشرة على حجاجية اللغة من جهة وعلى نجاعة المواضع في الحجاج من جهة ثانية . ولعلّ المواضع بما هي فكرة عامّة تؤكّد ذلك . بصورة قد يتداخل فيها الموضع في حدّ ذاته والنتيجة التي يروم الباث إيصالها منه وهنا تكمن مزية العامل الحجاجي فهو بقدر ما يساهم في إخراج النتيجة فإنّ ذلك لا يتمّ إلاّ بعد أن يقدح Déclenche/motive الموضع ولأنّ إخراج النتيجة وهي محدّدة وليست عامّة يتطلّب الاتّكاء على رأي عام وفكرة مشتركة بين المتخاطبين ونقصد بذلك الموضع . وهنا نكتشف بصيغة أخرى كيف تشتغل العوامل الحجاجية . في سبيل الظفر بالمفهوم من القول فهي تقدح الموضع أوّلا باعتباره رأيا عاما وتتّخذه مطية في سبيل الوصول إلى النتيجة المحدّدة والخاصّة ويمكن لنا تمثيل ذلك كالآتي :

العامل يقدح	←	(العامل + الموضع) يقدح النتيجة

لكن كيف يتمّ هذا الاشتغال في الجهاز الحجاجي؟ نجيب على ذلك بعد الفراغ على الكلام وأقسامها .

I.2.2- المواضع بما هي أشكال فارغة Forme vide

لئن عرّف أنسكومبر (١٩٨٧) الضرب الأوّل من المواضع -أي متى كانت أفكارا عامة- «بأنّها ما يقع عليه الاعتماد في الاستدلال والبرهنة»(٣) نظرا إلى عموميتها وقوّتها واشتراك المتخاطبين في الإجماع عليها فإنّه قد عرّف الضرب الثاني من

---

(١) Lundquist (Lita), Le Factum textus fait de grammaire, fait de linguistique ou fait de cognition, langue française, p63, N121, 1999.

(٢) انظر في هذا السياق المرجع نفسه ، ص ٦٤ .

(٣) Anscombre (J.C), Dynamique du sens et scalarité, p135, colloque de Cerisy, 1987.

المواضع -أي متى كانت أشكالا فارغة- «وسنهتمّ بالمواضع في صيغتها كشكل فارغة تراتبية graduels وشكلها العام هو (أكثر/ أقلّ) من شيء «أ» له الخاصية «خ» وأكثر/أقل من شيء «أ'» له الخاصية «خ'»»[1] . ويضرب أنسكومبر في نفس المقـ مثالا هو :

سنأكل قليلا هذا المساء ، لأنّنا أكلنا كثيرا في الغداء

والبيّن أنّ المواضع متى كانت أشكال فارغة . تمثّل بنى منطقية خطابية توفّرها عملية تبادلية للرمزين أكثر (+) وأقلّ (-) وكلّ شكل موضعي يعطي نتيجة محدّدة فلا تتساوى النتائج لاختلاف الأشكال الموضعية الفارغة ذلك أنّ «العلاقة الحجاجية تتطلّب وجود موضع بين الحجّة والنتيجة»[2] ويمكن أن نضرب مثالا في ميدان البيع والشراء وهو ميدان يقوم على الحجاج الصرف من خلال الملفوظ التالي وهو :

هذا الحاسوب ثمنه مائتا دينار .

وله نتيجتان متعارضتان هما الشراء وعدم الشراء . وتطبيقا لتعريف أنسكومبر الآنف الذكر نتحصّل على الشكل التالي :

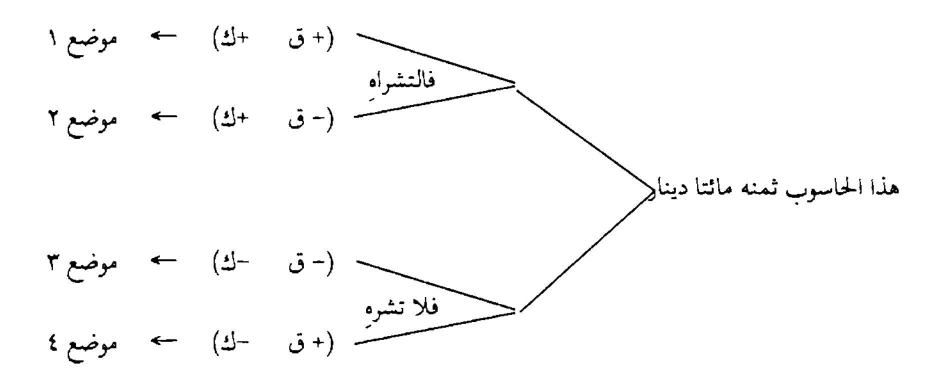
موضع ١	+	الشراء
	+	
موضع ٢	−	
	+	
موضع ٣	-	
	-	عدم الشراء
موضع ٤	+	
	−	

ويمكن تبسيط المثال في الشكل التالي :

---

(١) Anscombre (J.C), Op. cit, p136.

(٢) شكري المبخوت ، أهمّ نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، مؤلّف جماعي إشراف حمادي صمود ، ص ٣٨١ ، منشورات كلّية الآداب منّوبة ، ١٩٩٨ .



ولو ترجمنا هذه الرموز إلى لغة لقلنا :

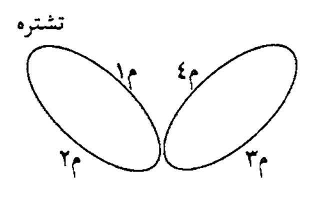
م١ : كلّما كان ثمن الشيء مرتفعا ازدادت الحاجة إلى شرائـه ← (+ق +ك) .

م٢ : كلّما كان ثمن الشيء منخفضا ازدادت الحاجة إلى شرائه ← (-ق +ك) .

م٣ : كلّما كان ثمن الشيء منخفضا ضعفت الحاجة إلى شرائه ← (-ق -ك) .

م٤ : كلّما كان ثمن الشيء مرتفعا ضعفت الحاجة إلى شرائـه ← (+ق -ك) .

ويمكن تجسيم هذه المواضع في الشكل التالي :



ثمن الحاسوب مائتا دينار

إنّ هذه الإمكانات الأربعة أو البدائل والتقليبات هي التي ساعدت ديكرو على رفد نظرية العامل وتأكيد نجاعتها في البرهنة على حجاجية الخطاب ويشهد بذلك ويؤكّده موقع الملفوظ من السلم الحجاجي . وإن كان لكلّ عصر وكلّ مصر مواضعه الخاصّة ولكلّ مواضع آليات خاصّة في الإنتاج فالموضع (١ و٣) لهما تقريبا نفس العملية في الإنتاج في حين أنّ الموضع (٢ و٤) يمكن وضعهما تحت خانة واحدة ونقصد بهذا الكلام مَقْوَلَة إنتاج المواضع La catégorisation de la production des

topoï أليست المواضع في تعريف شيشرون مخازن للحجج . وما يظهر نجاعة موضع ...
العامل الحجاجي الذي يعتبر قالبا نميّز به بين المواضع الصحيحة واللاحنة بل إنّ مزية العامل على المواضع إنّما تكمن في تقليصها وتحديدها ومَقْوَلتها ولنا عودة إلى نفس المثال بعد أن ندخل عليه عاملا حجاجيا .

وينقسم هذا الضرب من المواضع إلى قسمين صغيرين المواضع الصاعدة والمواضع النازلة . أمّا المواضع الصاعدة فمن قبيل ما يعبّر عنه بعض المسوّرات الدالة على الكثرة(١) . ويمكن أن نمثّل لذلك بالملفوظ التالي :

كلّما كان الطقس جميلا كان الخروج للنزهة ألحّ .

ولو مثّلنا للموضع الصاعد بالرموز التي اقترحها ديكرو وأنسكومبر لكان تمثيله بالرمزين (+ +) بحيث إنّ المقدّمة والنتيجة متجانسان وهذا ممّا يجعل الموضع صالحا لأن يحتجّ به وغير فاسد مثل الموضع الذي يمثّله الرمز (+ −) والذي نترجمه لغويا بـ«كلّما كان الطقس جميلا كان عدم الخروج للنزهة أوكد» فالموضع الصاعد topoï ascendant حينئذ صالح للحجاج بما يوفّره شكله الفارغ وبنيته المنطقية من تلازم لا ينكره المتقبّل المحتوى القضوي الذي يشحن به الباث الرمزين (+ +) أي المقدّمة والنتيجة .

وأمّا المواضع النازلة topoï descendant فهي ما يمكن تمثيله بالرمزين (− −) وهو ما يمكن أن يختزله موضع القلّة أو النفي ولو عدنا إلى المثال السابق لتحصّلنا على الموضع التالي :

(− −) كلّما كان الطقس ليس جميلا/رديئا كان البقاء في البيت ألحّ وما يسترعي الانتباه هو أنّ الموضع النازل يشترك مع الموضع الصاعد في مستوى تجانس طبيعة المقدّمة مع النتيجة ونقصد بذلك أنّه متى كانت المقدّمة إيجابية تكون النتيجة كذلك أي (+ +) وهذا ما نجده في الوضع الصاعد ومتى كانت عكس ذلك (− −) فإنّها تصحّ أيضا وهذا ما نجده مع الموضع النازل . وقد يكون هذا الاشتراك يعود إلى طبيعة الموضع متى كان شكلا فارغا ونقصد بذلك أنّ كلا الضربين (الموضع الصاعد

---

(١) Anscombre (J.C), Dynamique de sens et scalarité, p 136, colloque Cerisy 1987, "Les opérateurs argumentatifs ne contraignent pas les classes des conclusions mais les trajets permettant à l atteindre".

والموضع النازل) إنّما هما بنية مجرّدة منطقية خطابية . هذا عن مفهوم الموضع وأنواعه **فماذا عن أهمّيته في الحجاج؟**

كنّا تعرّضنا إلى تعريف المواضع وأقسامها وذلك كلّه لبيان نجاعتها في الحدث الحجاجي . وهي وإن كانت قديما ذات دور مركزي في الخطابة لأنّها ملجأ للخطيب بها يضمن سلامة خطبته من اللحن والوقوع في مأزق عدم التوصيل وبالتالي القطيعة مع الجمهور . فإنّها في الحجاج قد وظّفت توظيفا قريبا من توظيفها في البلاغة وإن كان بشكل مغاير اضطرّ أنسكومبر إلى التصريح بنجاعة اقتراضها من الخطابة الأرسطية وإعادة توظيفها توظيفا جديدا . وإن لم تنقص قيمة ممّا كانت عليه في الخطابة القديمة . وفيما يلي نقف على أهمّيتها وفضلها .

3.I- أهمّية المواضع في الحجاج:

مثلما أنّه لا يمكن الحديث عن المنطق دونما حديث عن ضروب الأقيسة التي يقوم عليها فإنّه لا يمكن الحديث بحال من الأحوال عن الحجاج دونما حديث عن المواضع كيف لا وقد عرّفها شيشرون بكونها «مخازن الحجج» وعرّفها دومارسي Dumarsais بكونها أقفاص الحجج وألحّ أرسطو على أنّها «ما يجب حسن امتلاكه» حتى يصلح الحجاج ويحقّق الملفوظ وظيفته الحجاجية فهي ليست الحجج في حدّ ذاتها بل هي كما سمّاها بيرلمان ما يشبه الأقسام Les rubriques التي يقع تحتها ما يؤيّد الحجج . ويمكن أن نبرهن على أهمّيتها من خلال المثال التالي :

١- عجّل فإنّ الساعة تشير إلى التاسعة ونصف .

٢- إنّما هي التاسعة ونصف فالطائرة قريبا ستقلع .

إنّ الضامن لصلاحية الملفوظ ١ و٢ إنّما هو الموضع الذي يقرّ بعدم إضاعة الوقت وحسن استغلاله من قبيل «الوقت كالسيف إن لم تقطعه قطعك» وقد ساعد على انقداح الموضع في الملفوظ (ق١) عاملية صيغة الآمر في الفعل والتوكيد بـ«إنّ» وفي الملفوظ (ق٢) عاملية الصرفم «إنّما» . فالمركزي في الملفوظ ليس نظمه والوحدات المعجمية التي تكوّنه إنّما حجاجيته تكمن في قوّة الموضع الذي يجعله صالحا حجاجيا لإقناع المتقبّل وكدليل على ذلك . في الملفوظ الأوّل ، أنّه لا معنى له خارج مقولة الزمن وعلاقة الإنسان به والمقام الذي يقتضيه الملفوظ ساعة التلفّظ وعليه فإنّه بمجرّد أن نبدّل العامل الحجاجي حتى نتحصّل على موضع آخر يسوّغ لحجة أخرى من قبيل :

١- لا تعجل ، فإنّها التاسعة ونصف ، ففي العجلة ندامة .

٢- إن هي إلاّ التاسعة ونصف مازال الوقت أمامنا .

وهذا برهان على قيام الحجاج على المواضع فلا حجاج بدون مواضع وإن صار اللبس في أحيان كثيرة بين الموضع والحجّة في حدّ ذاتها لكنّ زئبقية الموضع : أي صلاحه في مكان ما في زمن ما وفساده في مكان آخر في زمن آخر هو الذي يكسبه صفة القطعية وقيام الحجاج عليه ولكن تبقى النتيجة هي المحدّد الرئيسي مع المقام لصلاح موضع دون آخر وهذا مأتى عدم استقرار المواضع وثباتها . من ملفوظ إلى آخر رغم أنّ صفة الأهميّة التي وسمناها بها لا تسقط بحال من الأحوال حتى أنّه لا ندّعي إذا قلنا إنّه ما من ملفوظ يتلفّظ به إلاّ وتشده شبكة من المواضع وليس أدلّ على ذلك مثلا المواضع الخاصّة التي تخصّ علما بعينه كالفيزياء ففي قولنا «إنّ الماء صار بخارا» مثلا يفضي إلى أنّه تعرّض إلى درجة حرارية تفوق المائة درجة ويقال هذا الملفوظ لنتيجة من قبيل «دع الماء يبرد» أو «عجّل بفتح النافذة .» والمفيد من كلّ هذا أنّ المواضع على تعدّدها عامّة كانت أو خاصّة كما رأينا أعلاه هي بمثابة القاعدة أو المصفاة التي بدونها لا يأخذ الملفوظ أي مشروعية فهي كالأواني للمعاني والقيم والدلالة بصفة عامّة .

ويمكن تلخيص قيمة المواضع في الحجاج وحصر أهمّيتها في نقطتين مركزيتين هما قيمتها الاستدلالية valeur inferentielle وقيمتها الخطابية valeur discursive .

أ- القيمة الاستدلالية:

كنّا أشرنا في تقسيمنا لأصناف المواضع أنّها على ضربين فهي إمّا أشكال فارغة وإمّا أفكار عامّة . والملاحظ أنّ المواضع متى كانت أشكالا فارغة . كانت ذات قيمة استدلالية في الملفوظ بما يوفّره شكلها المجرّد وبنيتها المنطقية التي تقوم عليها ويمكن بيان ذلك من المثال التالي :

م١	بكر في رحيلك	فإنّ المسافة طويلة :	(+ +)
م٢	بكر في رحيلك	فإنّ المسافة ليست طويلة :	(+ −)
م٣	لا تبكر في رحيلك	فإنّ الرحلة ستطول :	(− +)
م٤	لا تبكر في رحيلك	فإنّ الرحلة ليست طويلة :	(− −)

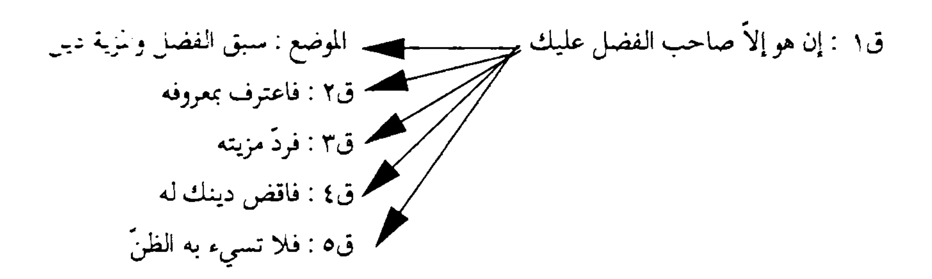
إنّ القيمة الاستدلالية في الأشكال الموضعية الآنفة الذكر ينهض بها الموضعان (١ و٤) لما يملكانه من صفة القطعية والنجاعة أو الصحّة المنطقية وهذا ما يمكن ترجمته كالآتي :

م١ (++) ← كلّما كانت المسافة طويلة وجب التبكير في الرحلة .
م٤ (--) ← كلّما كانت المسافة قصيرة يجوز عدم التبكير في الرحلة .

فالأهمّية ليست في المعنى الذي يؤدّيه الموضع بقدر ما تكمن الأهمّية في الشكل المنطقي الذي أنتج المعنى وعليه يوجد التباس سنحاول الوقوف عنده فيما سيأتي بين نظرية الحجاج بالمواضع عند ديكرو ونظرية الاستدلال عند غرايس الذي يعتبر السياق Le contexte هو المحدّد الرئيسي للنتيجة في حين أنّ ديكرو يعوّل على المواضع باعتبارها قوادح للنتائج وباعتبارها الحلقة الواصلة بين الحجّة والنتيجة فلا نتيجة دونما موضع ترتكز عليه ولا موضع دونما نتيجة يؤدّي إليها فالعلاقة بينهما إلزامية إذ وجود أحدهما يقتضي وجود الآخر . وعليه فإنّ الهدف أو الغاية أو القيمة الاستدلالية للمواضع في الحجاج ليست كما هي عليه العلاقة بين المقدّمات في الأقيسة المنطقية إنّما هي شيء مغاير وإن تشابها في مستوى البنية . وهذا ما يفسّره تقريبا القيمة الخطابية La valeur discursive للمواضع في الحجاج .

ب- القيمة الخطابية:

إنّ القيمة الخطابية للمواضع تكمن في ما توفّره للملفوظ من تسلسل وترابط Enchaînement الخطاب وانسجامه وعلى هذه القيمة المركز انصبّ اهتمام ديكرو معتبرا أنّ نجاعة المواضع وأهمّيتها تكمن في إعطائها الملفوظ إمكانية مواصلة المحادثة وذلك عبر تسلسله وتواصله وذلك أنّ الموضع يمكّن الباث من السيطرة على الحدث التلفّظي وتحول دون إعطاء الفرصة للمتقبّل في الاعتراض فما له من سبيل سوى الخضوع لقهر سلطة الموضع والإذعان لما يسمع . ويمكن للمثال التالي بيان القيمة الخطابية للمواضع .



إنّ إمكانات تواصل الملفوظ L enchaînement تؤكّد مرّة أخرى على أنّها مزية ينهض بها الموضع فهو وحده ، على قدر طاقته الحجاجية قادر على إعطاء مشروعية لبعض الملافيظ دون غيرها أن تكون في خانة الممكن مواصلة التلفّظ به . وينضاف إلى هذه القيمة قيمة ترابط الخطاب وتواصله هو تحقيق الموضع لانسجام الملفوظ بما يمكن أن يكون تواصلا به وامتدادا فلولا الموضع لمّا كان ثمّة انسجام بين الحجّة والنتيجة ولا امتداد بين ما نواصل به الملفوظ والنتيجة والطريف في الأمر أنّه على قدر قدرة الموضع في المحاجة يكون عدد الإمكانات في مواصلة الملفوظ وعلى قدر قوّة العامل الحجاجي يكون ظهور الموضع وقدحه .

إنّ قيمة المواضع وأهمّيتها في الحدث الحجاجي تكمن في كونها عنصرا أساسيا في المعادلة الحجاجية وبدونها لا يحقّق المتكلّم بملفوظه أيّ قيمة أو هدف حجاجي وكنّا قد أسلفنا في تشبيه أهمّيتها بكونها كالقياس في المنطق فلا يمكن الحديث عن منطق دون قياس كما أنّه لا يمكن الحديث عن حجاج دون مواضع ويؤكّد دورها في الحجاج وظيفتها الاستدلالية البنيوية ووظيفتها الخطابية التلفظيّة .

وبنظرية الموضع تميّزت نظرية الحجاج عند ديكرو وأنسكومبر عن نظرية الاستدلال l'inférence عند غرايس فيما يتعلّق بطرائق الحصول على النتيجة الضمنية في الكلام la conclusion implicite في هذا الصدد رأينا موشلر يعقد فصلا في كتابه النظرية التداولية والتداولية التخاطبية عنوانه الاستدلال والحجاج ، وقد أشار في بدايته إلى وجود تشابه كبير بينهما . وذلك في مستوى الربط بين المقدّمات والنتائج عبر العامل «إذن» غير أنّ الفرق الرئيسي بينهما يكمن في أنّ الحجاج قائم في الخطاب في حدّ ذاته والاستدلال يحوم حول الاعتقادات المرتبطة بالواقع (١)

(١) Moeschler (Jacques). Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle, p41, (éd). Armand Colin. 1996.

علاوة على الاختلاف بين تعريف الاستدلال عند غرايس وتعريف الحجاج عند ديكرو، إذ يعرّف غرايس الاستدلال قائلا «من خلال مجموعة من القضايا، «ق١» «ق٢» «ق٣». التي تكوّن السياق لملفوظ ما ومجموعة من قواعد المحادثة نظفر بالقضية ك»[1] والمقصود بالقضية ك عند غرايس النتيجة.

والبيّن من خلال تعريف غرايس هذا أنّ رهان الاستدلال ليس الملفوظ في حدّ ذاته بقدر ما يكمن رهانه في العلاقة بين القضايا، أي قضايا الانطلاق وتنظيم القواعد الخطابية لها. في حين أنّ الحجاج بعيد عن هذا المعنى تماما خاصّة عندما عُضِدَ بالمواضع وإن تراءى للغر من أوّل وهلة ذلك التشابه الذي مأتاه ابستيمي وهو مقولة التحوّل من وضع إلى آخر من «ق١» إلى «ق٢» من المقدّمات إلى النتائج. إنّ النتيجة عند كلّ من ديكرو وأنسكومبر مستخرجة من الجملة مباشرة باعتماد الموضع الثاوي تحتها وليست حصيلة مجمل القضايا التي تشكّل السياق contexte عند غرايس.

II- مزية العامل في الحجاج: العامل يقدح الموضع ويعطّله

1.II- العامل وقدح الموضع activation du topoï «إنّما» نموذجا:

صرّح أنسكومبر في مقال له (١٩٨٧). أنّ نظرية العامل الحجاجي يجب أن تدعم بالمواضع وإن كانت المواضع معهما قد حُوّرت في مستوى استعمالها ولذلك قال «وسنركن إلى المواضع، وهو مصطلح اقترضناه من أرسطو وأعطيناه معنى مغايرا شيئا ما»[2] والطريف أنّ هذا الموضع الذي جيء به ليعضد وظيفة العامل. هو نفسه يخضع لسلطان العامل فيخرجه ويفصح عنه كي تتمّ عملية استرسال الخطاب وتناسقه وتسلسله enchaînement لأنّه إذا لم يقدح الموضع في الخطاب فلا سبيل لمواصلة المحادثة ونقول هذا بناء على فهم أرسطو للمواضع بما هي فكرة عامّة «منها يولد عدد غير متناه من المقدّمات»[3].

---

(١) Ibid, p42.

(٢) Anscombre (J.C), Dynamique du sens et scalarité, colloque de Cerisy, p135, 1987 "Nous aurons recours à la notion de topos, terme que nous empruntons à Aristote en lui donnant toutefois un sens quelque peu différent".

(٣) هشام الريفي، المرجع نفسه، ص ١٩٦.

فقولنا : أ : هو أخوك وصاحبك القديم

ب : إنّما هو أخوك وصاحبك القديم[1]

نلاحظ أنّ القول «أ» سيق على سبيل الإبلاغ فحسب ودليلنا على ذلك أنّ المتكلّم بعد إثبات هذا الملفوظ يجوز له أن يسكت عنده فلا يتوغّل في القول في حين أنّ القول «ب» جيء به للحجاج فإمكانية الحديث بعده متواصلة وما يضمن لنا هذا القول هو الموضع الذي يقدحه الصرفم العامل «إنّما» فقولنا إنّما هو أخوك وصاحبك القديم تتناسل منها مجموعة من الأقوال من قبيل : فأكرمه

فسامحه

فاعطف عليه

فلا تعتد عليه

والضامن لهذه الأقوال إنّما هو الموضع «كفكرة مشتركة مقبولة لدى جمهور واسع»[2] وهذه المواضع هي تباعا :

١- فأكرمه	الأخ يُكرَم	المواضع كفكرة عامة
٢- فسامحه	الأخ يُسامح	
٣- فاعطف عليه	الأخ يُعطفُ عليه	
٤- لا تعتد عليه	الأخ لا يُعتدَ عليه	

ولذلك قال الجرجاني في دراسة هذا المثال وفي دراسة الصرفم «إنّما» «اعلم أنّ موضوع إنّما على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحّته ولما ينزل المنزلة . تفسير ذلك أنّك تقول للرجل إنما هو أخوك وإنّما هو صاحبك القديم لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحّته ولكن لمن يعلمه ويقرّبه إلاّ أنّك تريد أن تنبّهه للذي يجب عليه من حقّ الأخ وحرمة الصاحب»[3] ودليلنا على أنّ الصرفم يقدح الموضع ويبرزه

---

(١) المثال مأخوذ من كتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ، تصحيح محمد رشيد رضا ، د .ت . ص ٢٥٤ .

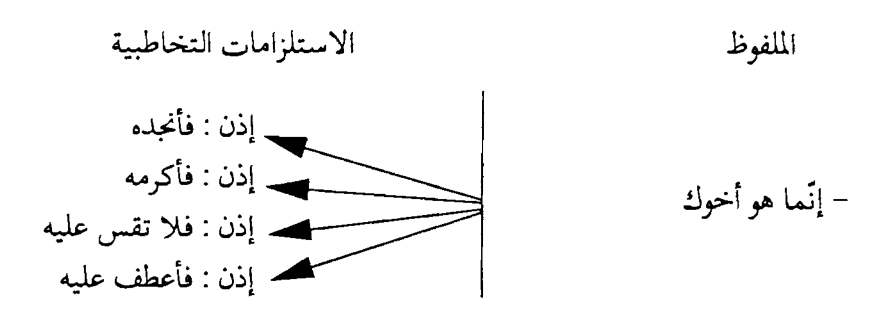
(٢) شكري المبخوت ، المرجع نفسه ، ص ٣٨٠ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تصحيح ، محمد رشيد رضا ، ص ٢٥٤ ، د .ت . بيروت . لبنان .

ويحدّد المسلك التأويلي الذي ينبغي للمتقبّل توجيه للوصول للنتيجة . هو قول الجرجاني «لا تقوله لمن يجهل ذلك ويدفع صحّته ولكن لمن يعلمه ويقرّبه» وهذا بَدْءً يخصّ الموضع فالمتقبّل لا يجهل الموضع بل يقرّبه وذلك لأنّه فكرة عامّة مشتركة . وبعد قدح العامل تقع عملية التوجيه الحجاجي وتقويته نحو النتيجة وذلك ما عبّر عنه الجرجاني بقوله «إلاّ أنّك تريد أن تنبّهه للذي يجب عليه من حقّ الأخ وحرمه الصاحب» لذلك استعمل فعل «تنبّهه» أليس التوجيه في حقيقته وفي معنى من معانيه «التنبيه»؟

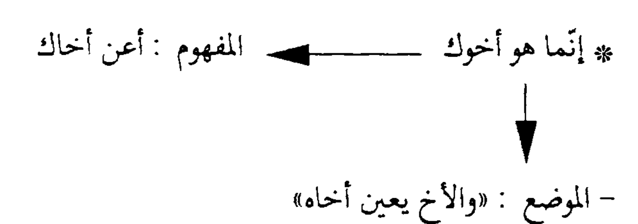
والتوجيه توجيهان توجيه إلى المفهوم الذي يروم المتكلّم إقناع مخاطبه به وتوجيه ثان يتمّ فيه قدح الموضع وإبرازه ولولا هذا التوجيه الثاني لما حصل توجيه إلى النتيجة وعليه قال أنسكومبر «إنّ المواضع هي التي يقع الاتّكاء عليها في عملية الإقناع»(١) لأنّها هي التي ترسم المسلك التأويلي الصحيح للوصول إلى النتيجة . ولا يكون هذا التحديد للمسلك التأويلي إلاّ بواسطة العامل الذي ،كما أسلفنا ، يقدح الموضع ويطهره في الملفوظ في سبيل الوصول إلى النتيجة النهائية فالفضل كلّ الفضل إنّما يعود إلى العامل .

إنّ الموضع الذي يقدحه العامل الحجاجي يجعل للملفوظ مفهوما أو استلزاما واحدا أو يعيّن على الأقلّ قسما واحدا من هذه الاستلزامات فبالعودة إلى هذه الاستلزامات أو المفاهيم الكثيرة التي تنجم عن استخدام العامل «إنّما» في جملة «إنّما هو أخوك» وقد عرضنا لذلك فيما سبق وهي للتذكير :



(١) Anscombre (J.C), Dynamique du Sens et Scalarité. Colloque Cerisy, 1987, (éd), Mardaga, p135, "c est sur de tels topoï que s appuient les raisonnement".

ونلاحظ أنّ اعتماد الموضع يحدّد الاستلزام أو المفهوم ويضبطه ويعيّنه فهو من هذه الناحية أكثر نجاعة من المقام نفسه في تحديد المفهوم من الملفوظ مثال :







- الموضع : «والأخ ينصر أخاه»

إنّ العامل إذ يخرج الملفوظ من الإبلاغية إلى الحجاجية ومن الحيادية إلى الالتزام بمهمّة حجاجية يقدح الموضع وينشّطه وعلى هذا الموضع أن يحدّد المفهوم والاستلزام المقصود .

2.II- العامل الحجاجي وإبطال الموضع l'inhibition du topoï: ما... سوى / إن... إلاّ / ما... إلاّ نموذجا

ينطلق أنسكومبر في برهنته على تدخّل العامل في إبطال بعض المسارات المؤدّية ، باعتبارها مواضع إلى بعض النتائج من مثال «الساعة الآن الثامنة» ثمّ يقحم عليه بعد ذلك العامل «إن . . . إلاّ» ليصبح «إن الساعة إلاّ الثامنة»[1] .

١- الساعة الآن الثامنة .

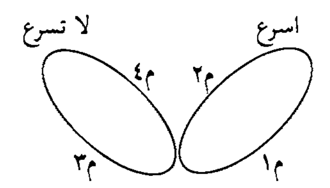
٢- إن الساعة إلاّ الثامنة .

يمكن أن تكون النتيجة من الملفوظ ١ «إذن أسرع» استنادا إلى موضعين هما :

---

(١) Anscombre (J.C), Dynamique du sens et scalarité, p135-136, .

موضع (١) : كلّما كان أمامنا متّسع من الوقت أكبر أسرعنا أكثر (+ +) .
موضع (٢) : كلّما كان أمامنا وقت أقل أسرعنا أكثر (- +) .
كما يمكن أن تكون النتيجة من نفس الملفوظ المذكور أي الملفوظ ١ إذن ، لا تسرع استنادا إلى موضعين هما :
موضع (٣) : كلّما كان أمامنا وقت أقللنا السرعة (- -) .
موضع (٤) : كلّما كان أمامنا وقت أكثر أقللنا السرعة (+ -) .
وإذن فجميع المواضع جائزة وهي كلّها تمثّل مسارات مقبولة إلى النتيجة وعكسها وذلك على النحو التالي :



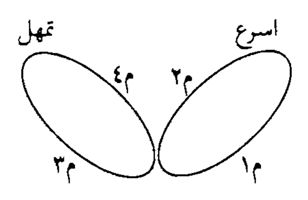
الملفوظ (١) : الساعة الآن الثامنة

فلننظر الآن في الأمر (١) وقد دخل على الملفوظ العامل الحجاجي «إن . . . إلاّ» .
٢- إن الساعة إلاّ الثامنة .
للوصول إلى النتيجة «أسرع» لا يمكن أن نعتمد سوى موضع واحد هو الموضع (١) فيكون سليم قولنا مواصلين الكلام بعد الملفوظ بواسطة نتيجته وموضعه «إن هي إلاّ الثامنة فأسرع ذلك أنّه كلّما كان أمامنا وقت أكثر أسرعنا أكثر وذلك في حال الحثّ على ربح الوقت وغُنمه مثلا[١] .
أمّا الموضع (٢) فيبطل عمله بدخول عامل «إن . . . إلاّ» عليه إذ يكون لاحنا قولنا : «إن هي إلاّ الثامنة فأسرع ذلك أنّه كلّما كان أمامنا وقت أقلّ أسرعنا أكثر»

---

(١) Moeschler (J) et Reboul (A), Dictionnaire Encyclopédique du pragmatique, p318, (éd), du seuil, 1994.

فالموضع صحيح لكن تسلسل الخطاب خاطئ كما أنّه لبلوغ نتيجة «لا تسرع» لا يمكن أن نعتمد سوى موضع واحد هو الموضع (٤) فيجوز قولنا : «إن هي إلاّ الثامنة فلا تسرع ذلك أنّه كلّما كان أمامنا وقت أكثر أمكننا أن نتمهّل ولا نسرع» ويبطل الموضع (٣) إذ لا يجوز أن نقول : «إن هي إلاّ الثامنة فلا تسرع ذلك أنّه كلّما كان أمامنا وقت أقل تمهّلنا» فيصبح الرسم على النحو التالي : حيث تفيد النقاط المقطّعة بطلان الموضع



إن الساعة إلاّ الثامنة

يمكن أن نوضّح الأمر ونزيده وضوحا بمثال آخر أخذناه من مجلّة langue française عدد ١٢١ بالصفحة ٦٢ وحوّرناه قليلا وهو :

أ - فاطمة لا تستطيع رقن أكثر من خمسين كلمة في الدقيقة : لن يقع انتدابها .

ب- خديجة كشفت عن كفاية كبيرة في معالجتها للنصّ : يبدو أنّه سيقع انتدابها .

إنّ وجود عاملي النفي في الملفوظ «أ» وعامل الصفة في المثال «ب» . قد أعطى للملفوظ مسلكا واحدا للوصول للنتيجة . ولكنّ هذا المسار الاستدلالي Le parcours inférenciel أو ما يسمّيه أنسكومبر وديكرو بالرسم الاستدلالي Schéma inférentiel لا تتحقّق إلاّ عبر الموضع التالي :

١- كلّما كان الراقن سريعا وجب انتدابه .

٢- كلّما كان الراقن سريعا لا يصحّ انتدابه .

٣- كلّما كان الراقن بطيئا وجب انتدابه .

٤- كلّما كان الراقن بطيئا لا يصحّ انتدابه .

فالموضع (٢-٣) فاسدان حجاجيا . لأنّهما لا يوصلان إلى نتيجة متواضع عليها بين الجمهور في حين أنّ الموضع ١ والموضع ٤ . يصحّان حجاجيا وبهما وصلنا إلى

نتيجة «أ» التي وفّرها الموضع ٤ ونتيجة «ب» التي قدحها الموضع ١ . وما كانت هذه النتائج من الملافيظ لنتحصّل عليها لولا قدح العامل للموضع وإخراجه إيّاه من حيز التجريد المطلق إلى رسم المسلك الاستدلالي الذي ينبغي للمتقبّل اتّباعه للوصول إلى النتيجة . فعامل النفي «ne. que» في الملفوظ الأوّل هو الذي قدح الموضع «كلّما كان الراقن بطيئا لا يصحّ انتدابه» فتحصّلنا بذلك على بطلان تشغيل «فاطمة» في الملفوظ «أ» . ومن هنا نفهم قول أنسكومبر عندما أقرّ بأنّ «العوامل الحجاجية لا تقيّد قسم الحجج لكنّها تحصر المسار الحجاجي الذي يمكّننا من بلوغها»(٥٠) . ولمزيد البرهنة على مدى تحكّم العامل الحجاجي في المواضع نعود إلى مثال سابق كنّا وعدنا بالعودة إليه وهو «ثمن الحاسوب مائتا دينار» فللوصول منه إلى نتيجة «فاشتره» أو نتيجة «لا تشتره» رأينا جميعا مواضع صالحة للاستخدام وهي للتذكير :

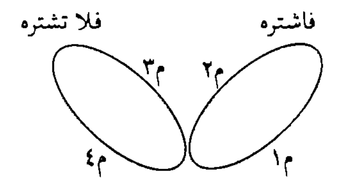
م١ : كلّما كان ثمن الشيء مرتفعا ازدادت الحاجة إلى شرائه ← (+ق +ك) .

م٢ : كلّما كان ثمن الشيء منخفضا ازدادت الحاجة إلى شرائه ← (-ق +ك) .

م٣ : كلّما كان ثمن الشيء منخفضا ضعفت الحاجة إلى شرائه ← (-ق -ك) .

م٤ : كلّما كان ثمن الشيء مرتفعا ضعفت الحاجة إلى شرائه ← (+ق -ك) .

وحين ندخل على هذا المثال عاملا حجاجيا «ما . . . سوى» يصبح «ما ثمن هذا الحاسوب سوى مائتي دينار» وعلى هذا يصبح المسار الحجاجي في مثالنا على النحو التالي :



ما ثمن الحاسوب سوى مائتي دينار

(١) Anscombre (J.C), Op. cit, p136, "Les opérateurs argumentatifs ne contraignent pas les classes des conclusions mais les trajets argumentatifs à l atteindre".

وتظهر لنا عملية الاسترسال l'enchaînement في استخدام المواضع المذكورة رابطة بين الملفوظ والنتيجة كيف أنّ بعض المواضع لم تعد صالحة للاستعمال بدخول العامل على الملفوظ :

موضع (١) : ما ثمن هذا الحاسوب سوى مائتي دينار فاشتره لأنّه كلّما كان ثمن الشيء مرتفعا ازدادت الحاجة إلى شرائه ← (+ق +ك)

موضع (٢) : ما ثمن هذا الحاسوب سوى مائتي دينار فاشتره لأنّه كلّما كان ثمن الشيء منخفضا ازدادت الحاجة إلى شرائه . ← (-ق +ك)

موضع (٣) : ما ثمن هذا الحاسوب سوى مائتي دينار فلا تشتره لأنّه كلّما كان ثمن الشيء منخفضا ضعفت الحاجة إلى شرائه ، استنادا إلى المثل الشعبي «إذا عجبك رخصه طيّش نصفه» . ← (-ق -ك)

موضع (٤) : ما ثمن هذا الحاسوب سوى مائتي دينار فلا تشتره لأنّه كلّما كان ثمن الشيء مرتفعا ضعفت الحاجة إلى شرائه . ← (+ق -ك)

***

إنّ العامل الحجاجي باعتباره عنصرا لسانيا محضا غير قادر وحده من التضييق في الطاقة الحجاجية وتحديد النتيجة تحديدا صارما يتناسب وطبيعة الملفوظ والمعطيات الحافة به من ظروف وأعراف وإنّما القضاء على تعدّد الاستلزامات والتضييق والحدّ من الغموض الذي يقوم به العنصر اللساني ويطال المسلك التأويلي الذي يربط الحجّة بالنتيجة ربطا متواضعا عليه إنّما يكون كلّ هذا عبر المواضع المشتركة التي سمّيت مشتركة «لا لافتقارها للطرافة بل لقابليتها للاستعمال في سائر موضوعات الوجود»[1] ومن موضوعات الوجود الحجاج من هنا نلاحظ هذا التواشج والتوالج بين العامل الحجاجي الذي لا يجب الاكتفاء به والموضع باعتباره مصفاة وعاملا رئيسا في ربط الحجّة بالنتيجة رغم أنّ العوامل اللسانية أيسر اكتشافا وهي ظاهرة للعيان في بنية الملفوظ . لذلك عرّفها موشلر وروبول بكونها «الآثار الظاهرة Les traces explicites في الخطاب»[2] ومن الأدلّة على ظهورها هي وظيفتها إذ إنّ هذه العوامل

---

(١) هشام الريفي ، المرجع نفسه ، ص٩٧ ، ١٩٦١ .

(١) Moeschler (J) et Reboul (A), Dictionnaire Encyclopédique de pragmatique, p321-322) 1 ed du seuil, 1994.

لا تقوم بعملية التوجيه مباشرة، وإنّما تحدّ من استعمال المواضع التي تمكّننا من إدراك النتائج[١].

ولو أردنا أنّ نلخّص التحوير الذي أدخله مفهوم الموضع على نظرية الحجاج عند ديكرو لقلنا إنّه لما كانت بعض التراكيب والأساليب تمثّل تعليمات وتوجيهات حجاجية منذ المستوى اللغوي فإنّ الجملة التي تنجز في مقام مخصوص هي كما يقول الأستاذ المبخوت «لا تفضي إلى نتيجة محدّدة إلاّ بالإحالة على موضع من المواضع»[٢] ولو عدنا إلى تعريف العامل بعد تعديله بمفهوم الموضع لقلنا «إنّ العوامل الحجاجية بقدر ما لها من مزية في توجيه الملفوظ نحو النتيجة «ن» وذلك عبر قدح للمواضع L activation de topoï الذي ينتج عنه القضاء على الاستلزامات التي لا تصلح وتقوية الاستلزام الذي يصلح لأن يظهر النتيجة. إلاّ أنّ هذه المزية لا تكتمل إلاّ عبر الموضع الذي يقتضيه تسلسل الخطاب L enchaînement du discours.

خاتمة:

عرضنا في هذا المقال لتعريف الموضع ثمّ تطرّقنا إلى أقسام المواضع فإذا هي على ضربين: المواضع بما هي أفكار عامّة والمواضع بما هي أشكال فارغة ورأينا كيف أنّها متى كانت أفكارا عامّة تستعمل كقوانين يرجع إليها المتكلّم خطابه وقد تكون بمثابة المسلّمات التي ينطلق منها لتأكيد حجّته وهي الضامن للمرور بين الحجّة والنتيجة وأنّها حتى تكون أشكالا فارغة إنّما يستغلّ الباث الجانب الشكليّ القوالبيّ فيها فيشحنها بما يشاء من الحجج وهي متى كانت أشكالا فارغة، أيضا، تذكّرنا ببعض البنى المنطقية لذلك نلاحظ أنّ جلّ من تعرّض لدراسة المواضع بما هي أشكال فارغة يصفها بكونها بنى منطقية خطابية ورأينا كيف أنّ ديكرو وأنسكومبر، بصريح لفظهما أقرّا بأنّهما حوّرا تحويرا طفيفا في المواضع وذلك عبر التقليبات البدائلية للرمزين (+ −) للحصول على أربعة أشكال موضعية. وقادنا هذا إلى الوقوف هنيهة لمحاولة البحث في مفهوم الحجاج في صيغته الجديدة مع ديكرو وأنسكومبر، أي بعد إدراج مفهوم الموضع ومقارنته بمفهوم الاستدلال inférence عند غرايس فإذا الفرق يكمن في قيام

---

(١) Moeschler (J) et Reboul (A), Op. cit. p320.

(٢) شكري المبخوت، المرجع نفسه، ص٣٨٣.

الاستدلال على السياق والحجاج على المواضع وهذه المقاربة الأخيرة هي مـ جعت بعضهم ينظر إلى الحجاج على أنّه ضرب من الاستدلال وهذا ما يرفضه ديكرو رفضـ قاطعا .

بعد ذلك فرغنا للحديث عن مزية المواضع في الحجاج ومدى خضوعها لسلطان العامل الحجاجي فهو يقدحها في الملفوظ وبحضوره يثير الانتباه إليها فيه وهي إذ تنقدح تقود إلى النتيجة المرجوّة من ذلك الملفوظ .

إنّ العامل الحجاجي حينئذ يرسم المسار الحجاجي Le trajet argumentatif الضامن للوصول إلى النتيجة ولا تكون له هذه الوظيفة البنيوية إلاّ بعد أن يكون ثمّة موضع يؤيّد ويضمن نفس المسلك الحجاجي الرابط بين الحجّة والنتيجة وإن كانت هذه العلاقة ، بين الحجّة والنتيجة يلزمها الموضع ضمنيا ويكشف عنها العامل تلفّظا وصراحة فهو «لا يضيّق من احتمالات المحاجّة المسجّلة في جملة من الجمل ولكنّه يقيّدها بمسارات تربط بين الحجّة والنتيجة . وبهذا يصبح العامل شبكة من المواضع التي تمثّل مسارات حجاجية ينبغي اتّباعها لبلوغ نتيجة ما»[1] .

وتظهر وظيفة العامل في صيغته الجديدة في مزيد الحدّ والتضييق من النتائج فلا يترك منها إلاّ ما يوافق عليها الموضع لذلك اعتبر الأستاذ المبخوت ١٩٩٨ المواضع مصفاة للنتيجة . في أيّ ملفوظ كان لذلك قال المبخوت وقد كنّا سقنا قوله في متن هذا الفصل «لما كانت بعض التراكيب والأساليب تمثّل تعليمات وتوجيهات حجاجية منذ المستوى اللغوي فإنّ الجملة التي تنجز في مقام مخصوص لا تفضي إلى نتيجة محدّدة إلاّ بالإحالة على موضع من المواضع»[2] .

---

(١) شكري المبخوت ، المرجع نفسه ، ص ٣٨٣ ، .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٨٣ .

التحاجج والتناظر

آليات كشف التغليط، وآداب التناظر في تراث ابن حزم الأندلسي (٣٨٤هـ- ٤٥٦هـ)

حافظ إسماعيلي علوي

«ولا غيظ أغيظ على الكفار والمبطلين من هتك أقوالهم بالحجة الصادعة، وقد تهزم العساكر الكبار، والحجة الصحيحة لا تغلب أبداً، فهي أدعى إلى الحق، وأنصر للدين من السلاح الشاكي، والأعداد الجمة، وأفاضل الصحابة الذين لا نظير لهم، إنما أسلموا بقيام البراهين على صحة نبوة محمد عندهم، فكانوا أفضل ممن أسلم بالغلبة بلا خلاف من أحد من المسلمين».

ابن حزم الأندلسي

ابن حزم، أو الإمام الأوحد، كما يحلو للبعض أن يلقبه، ظاهرة أندلسية بامتياز، عاش في زمن الصراعات والتناقضات، ما بين ازدهار التفكير العلمي في الحضارة الإسلامية والتراجع السياسي المخيف، وما بين عصر المنطق والفلسفة وحوار الأديان، فكان من الطبيعي أن يحمل الرجل رؤية متميزة لقضايا عصره، وأن يكون من الشخصيات البارزة في الحضارة الإسلامية بعامة والأندلسية بخاصة؛ فقد وسع علمه كل فنون المعرفة؛ كيف لا وهو الفقيه، والمحدث، والعالم بالملل والنحل، والمؤرخ، والمتكلم، والفيلسوف، والمنطقي، وعالم النفس، والشاعر، والكاتب الأديب، ...

لقد فرض ابن حزم نفسه على صفحات التاريخ بما تركه من آراء ومواقف وآثار علمية عكست بعمق خصوصيات عصره، وما تميز به من صراع (الطبقات

الاجتماعية والطبقات السياسية) ، واختلاف (الملل والنحل) ، وتعدد (الأعراق والأجناس والقوميات) ، . . . وكان لزاما على رجل من طينته أن ينخرط في قضايا عصره تلك ، وهذا ما عبرت عنه مناظراته وجداله مع الكثيرين من معاصريه ؛ فقد ارتضى ابن حزم التناظر والتحاجج منهجا ، إلى درجة أنه كان يناظر ويحاجج كل شخص يقابله ، وما سلك هذا النهج إلا ليقينه التام أن المناظرة والحجاج حد فاصل بين الصدق والكذب ، وقناعة العقل واطمئنان القلب وسكون النفس[1] ، وكانت غايته من ذلك نصرة الدين الإسلامي الحنيف ، والدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام تطاول النصارى على الإسلام عقيدة وشريعة ، والتصدي لحركة التنصير ، وتحامل اليهود وكيدهم للمسلمين .

وعلى الرغم من رسالته النبيلة هاته ، فقد لقي من عنت أهله واضطهاد ذويه ما لم يلقه غيره ، ولقي من أهل عصره أقسى ضروب الجحود والنكران . والأدهى والأنكى أن يستمر هذا الجفاء وهذا الجحود والنكران إلى اليوم ، ولا نبالغ إذا قلنا إن ما لقيه ويلقاه ابن حزم من الباحثين المحدثين والمعاصرين أشنع بكثير مما لقيه من معاصريه ، صحيح أنه قد كتب عن الرجل الكثير ، لكن كل ذلك لا يرقى إلى مستوى المشروع الحزمي في أبعاده العميقة . ومن عجب أن نجد أفكار الرجل وأطروحاته تتردد هنا وهناك مع إشارات محتشمة أحيانا ، وطمس كلي أحيانا كثيرة أخرى ، وعادة ما يشار بالسبق في تلك الأفكار النيرة إلى بعض المتأخرين عنه أو بعض المعاصرين ، علما أن الإمام الأوحد كان له فيها فضل السبق والريادة .

ولا تدعي هذه الدراسة أن تأتي على كل ما كتبه ابن حزم ، فهيهات لها ذلك ؛ بل منتهى غاياتها الوقوف على بعض آراء ابن حزم في التحاجج والتناظر ، وهي آراء جاءت متفرقة في ثنايا كتبه ، فحاولنا إعادة تنسيقها وتركيبها ، وتبقى تلك الآراء غيضا من فيض تراث الرجل الزاخر ، كما تبتعد هذه الدراسة عن المقاربات الضوئية ولعبة المرايا ، سواء كانت محدبة أو مقعرة ، إيمانا منا باختلاف السياقات الفكرية . والمنطلقات الإبستمولوجية التي تحكم كل عملية تأليف .

---

(١) حمو النقاري (تنسيق) ، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه ، ص ١٢٧ .

١. الحجاج والجدال والتناظر: إشكال الحد والتعريف

تظهر المنهجية التحاججية التناظرية في تعريفات المسلمين المختلفة للحجاج وبعض المفاهيم الأخرى المرتبطة به، فعلى الرغم من وجود اختلافات جزئية في الجذر (ح ج ج): (الحجاج)، و(التحاجّ)، و(التحاجج)، و(المحاجّة)، و(المحاججة)... وغير ذلك من التصريفات الاشتقاقية، فإن تعريف الحجاج من الناحية الاصطلاحية لا يختلف كثيرا عن معناه اللغوي؛ إنه يدل على النزاع والخصام بوساطة الأدلة والبراهين والحجج، وهذا ما يلخصه تعريف ابن منظور: «حاججته أحاجه حجاجا ومحاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها [...] وحاجه محاجة وحجاجا نازعه الحجة [...] والحجة الدليل والبرهان»[١].

فابن منظور يجعل الحجاج مرادفا للجدل؛ فالجدل عنده هو «مقابلة الحجة بالحجة»[٢]، ويؤكد هذا بقوله: «هو رجل محجاج أي جدل»[٣]. وهذا ما نجده أيضا عند أبي الوليد الباجي الذي عنون كتابه، وهو كتاب في علم أصول الفقه، بـ المنهاج في ترتيب الحجاج، إلا أنه في المقدمة وصفه بأنه «كتاب في الجدل»[٤].

هذا الترادف بين الحجاج والجدل نجده في كتاب البرهان في علوم القرآن للزركشي (ت٧٤٩هـ)[٥] وكتاب الإتقان في علوم القرآن[٦] للسيوطي (ت٩١١هـ) وخصوصا في الفصل الذي عقداه لجدل القرآن، إذ نجدهما يستخدمان في المتن ألفاظ «المحاجة» «والحجاج» «والاحتجاج» على أنها ألفاظ مرادفة للفظ الجدل، وتسد مسده.

ويتداخل مفهوم الجدال من جهة أخرى مع مفهوم المناظرة؛ فالمناظرة لغة مشتقة من النظر ومن الانتظار، ومن النظر بالبصيرة ومن النظير[٧]. ولما كانت المناظرة خطابا

---

(١) لسان العرب مادة (ح ج ج).

(٢) المرجع نفسه، مادة (ح ج ج).

(٣) المرجع نفسه، مادة (ج د ل).

(٤) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص٧.

(٥) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص ص ٢٤-٢٧.

(٦) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص ص ١٣٥-١٣٧.

(٧) الجرجاني، التعريفات، ص ٢٩٨.

لغويا يتم باللغة الطبيعية ، ويتغيا التأثير والإقناع ، فلا غرو أن تكون بالضرورة خطابا حجاجيا ، ولذلك من الطبيعي أن نجد كلمات الجدال والمناظرة والحجاج تتبادل المواقع في بعض الكتابات .

يؤكد هذا الترادف بين الحجاج والجدال من جهة ، وبين الجدال والمناظرة من جهة ثانية ، وبين المناظرة والحجاج من جهة ثالثة ، أصل كلمة «جدل» في اللغة ؛ إذ يمكن أن يكون «الجدل» مشتقا من «الجدل» ، وهو الشدة والإحكام . يقال جدلت الحبل أجدله جدلا : و«لا يشك أن في الجدل معنى الشد والإحكام لأن كلا من الخصمين يشتد على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في إحكامها» ، كما يمكن أن يكون من «الجدالة» وهي الأرض . يقال جدل الفارس قرينه إذا رماه بالجدالة أي أسقطه . وبافتراض هذا الأصل يكون «كل واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه وصرعه في مقام النطق كما يجدل الفارس قرينه» ، وقد يكون من «المجدل» وهو القصر الذي يتحصن به ، وبافتراض هذا الأصل يكون كل واحد من المتجادلين وكأنه «يتحصن من صاحبه بالحجة تحصن صاحب القصر به» ، وقد يكون أيضا من «الجدول» وهو النهر الصغير ، الذي يتفتل الماء فيه . وبهذا الأصل يكون كل واحد من المتجادلين وكأنه «يقصد فتل صاحبه عن رأيه فتل الماء في النهر» ، كما يمكن أن يكون من «الأجدل» وهو الصقر . وبهذا الأصل يمثل المجادل بمن «يسطو بالحجة على صاحبه» مثله في ذلك مثل الصقر والأجدل الذي يسطو على الطير[1] .

ويمكن أن ترد معاني الشد والإحكام والإسقاط على الأرض والتحصين والفتل والسطوة إلى معنى جامع كلي هو «معنى القوة والامتناع والشد والإحكام» ، وبذلك يكون الجدل مشتقا من هذا المعنى الجامع الكلي ومن كل واحد من جزئياته المذكورة ، باعتبار ما يشتركان فيه من ذلك المعنى وما يختص به «الجدل» من التعلق بالحجة[2] .

---

(١) الطوفي ، علم الجذل في علم الجدل ، ص ٢ وما بعدها ، والجويني ، الكافية في الجدل ، ص ص ١٩-٢٥ ، وقد نقلنا هذه التحديدات مختصرة من : حمو النقاري ، منطق الكلام ، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي ، ص٣٦٥ .

(٢) حمو النقاري ، منطق الكلام ، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي ، ص٣٦٥ .

وأما اصطلاحا فيعني «المدافعة ليظهر الحق» ؛ أي «دفع السائل قول المعلل ودفع المعلل قول السائل» . وعلم الجدل هو العلم الذي «يعرف فيه صحيح الدفع وفاسده» . وبعبارة أخرى الجدل ، كفعل ، «رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل» ، إنه قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب[١] .

وعلى الرغم من هذا التداخل والترادف بين الحجاج والجدال الذي نقف عليه في التعريفات السابقة ، فقد جرى استعمال الجدل في اصطلاح بعض أهل المناظرة على معنى إلزام الخصم سواء كان بحق أو بباطل[٢] ، ولذلك كثيرا ما نقف عند بعض السلف على تبخيسه وإبطاله ، وربما كان ذلك بعد تعريب كتب اليونان ، فاختلط على البعض معنى الجدل والمناظرة في الفكر الإسلامي بمعنى الكلمة اليونانية dailektike من حيث إن المعرفة المترتبة على هذه الكلمة ظنية في الفكر اليوناني[٣] ، وهذا على خلاف المعرفة المترتبة على الجدل في الفكر الإسلامي ، فهي معرفة يقينية تمثل الحق وتؤكده ، وربما هذا ما دفع البعض إلى تحريم الجدل وإبطاله ، وهذا ما نفهمه من كلام ابن عقيل الحنبلي : «القوم كانوا ينهون عن الجدال ، والجدال شُبه المتكلمين»[٤] ، وهذا ما أشار إليه أيضا ابن سينا بقوله : «المجادلة منازعة فإنه إذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل»[٥] .

أما ابن حزم[٦] فيعرف الجدال بقوله : «إخبار كل واحد من المختلفين بحجته ، أو بما يقدر أنه حجته ، وقد يكون كلاهما مبطلا ، وقد يكون أحدهما محقا والآخر مبطلا ، إما في لفظه وإما في مراده ، أو في كليهما ، ولا سبيل أن يكونا معا محقين

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٦٦ .

(٢) التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، ج ١ ، ص٢٣٢ ، والغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص١١٤ .

(٣) أميرة حلمي مطر ، تاريخ الفلسفة عند اليونان ، ص ٥ .

(٤) ابن عقيل الحنبلي ، الآداب الشرعية ، ج ١ ، ص ٢٠٤ .

(٥) ابن سينا ، الشفاء ، كتاب الجدل ، ج١ ، ص ٢٣

(٦) القضايا الواردة في هذا المبحث تلخيص لما أورده ابن حزم في كتاب الإحكام في أصول الأحكام ، وتحديدا المبحث الذي خصصه للحديث عن إثبات حجج العقول ، ص ص ١٣-٢٩ .

في ألفاظهما، ومعانيهما»[1] .

ونظرا إلى أهمية الجدل في المنهج الحجاجي الجدالي عند ابن حزم، فقد توقف مطولا على مسألة تحريم الجدال في الثقافة العربية الإسلامية، وعبر عن موقفه من ذلك بوضوح، يقول: «وقد احتج من أبطل الجدال والمناظرة بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُواْ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُواْ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوْا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ * فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحاً صَرْصَراً فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لاَ يُنصَرُونَ﴾(الشورى ١٥-١٦)»[2] .

فهذه الآية، بحسب ابن حزم، مبينة لوجه الجدال المذموم، وهو قوله تعالى في من يحاج بعد ظهور الحق، وهذه صفة المعاند للحق، الأبي من قبول الحجة بعد ظهورها، وهذا مذموم عند كل ذي عقل. فقد ذمّ الله تعالى الجدال بغير حجة والجدال في الباطل؛ وهذا يعني أن الجدال المحرم هو الجدال الذي يجادل به لنصرة الباطل وإبطال الحق بغير علم. وهذا النوع من الجدال وجهان: أحدهما من يجادل بغير علم، والثاني من يجادل ناصراً للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق إليه، وفي هذا بيان أن الحق في واحد، وأنه لا شيء إلا ما قامت عليه حجة العقل.

إن من الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحاً مرتباً ترتيباً قوياً، وقد يوقع الاستدلال إذا كان فاسداً على مذهب فاسد، وذلك إذا خولف به طريق الاستدلال الصحيح.

ومن تجليات ثناء الله عز وجل على التناظر والتحاجج، ثناؤه على أصحاب الكهف في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى * وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَاْ مِن دُونِهِ إِلَـهاً لَّقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً * هَؤُلَاء قَوْمُنَا اتَّخَذُواْ مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبا﴾ (الكهف ١٣-١٥)، وثناؤه عليهم مقرون بإنكارهم قول قومهم؛ إذ لم يُقم قومهم على قولهم حجة بينة، وصدقهم تعالى في قولهم إن من ادعى قولاً بلا دليل فهو مفتر على الله عز وجل

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص١٤٥ .

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

الكذب . وقال تعالى : ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ (السجدة٢٢) .

لقد أمر الله تعالى بالتحاجج والتناظر ، ولم يوجب قبول شيء إلا ببرهان ، ولذلك تطلب ابن حزم الحجاج المذموم فاهتدى إلى قوله تعالى : ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُواْ آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُواْ هُزُواً﴾ (الكهف٥٦) ، وفيه يظهر جليا ذمّ الله تعالى الجدال بغير حجة والجدال في الباطل ، فأبطل تعالى بذلك قول المجانين كل مفتون ملقن حجة ، وبيّن تعالى أن المفتون هو الذي لا يلقن حجة ، وأن المحق هو الملقن حجة على الحقيقة وهم أهل الحق . وقال تعالى : ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُواْ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر٣٥)

فقد بينت هذه الآيات وجوه الجدال المذموم ، والجدال المحمود الواجب ، فالواجب هو الذي يجادل متوليه في إظهار الحق ، والمذموم وجهان بنص الآيات المذكورة : أحدهما من جادل بغير علم ، والثاني من جادل ناصراً للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق إليه ، وفي هذا بيان أن الحق في واحد ، وأنه لا شيء إلا ما قامت عليه حجة العقل ، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ﴾ (غافر٦٩) وقوله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ (الحج٣) وقوله تعالى : ﴿ومِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدًى وَلاَ كِتَابٍ مُّنِيرٍ * ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (الحج٨-٩) ، وبقوله تعالى : ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلاَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلاَ يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلاَدِ * كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزَابُ مِن بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (غافر٤-٥) ، فبيّن تعالى أن الجدال المحرم هو الجدال الذي يجادل به لينصر الباطل ويبطل الحق بغير علم .

ويجد ابن حزم في الآيات السابقة أمرا واجبا بالمناظرة كإيجاب الجهاد والنفقة في سبيل الله ، فما أنكر قط أحد من الصحابة الجدال في طلب الحق ؛ فلا أضعف . في نظره ، ممن يروم إبطال الجدال بالجدال ، ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج .

ويتكلف فساد المناظرة بالمناظرة ، لأنه مقر على نفسه أنه يأتي بالباطل ، لأن حجته هي بعض الحجج التي يريد إبطال جملتها . وهذه طريق لا يركبها إلا جاهل ضعيف ، أو معاند سخيف[1] .

يكشف سابق التحليل عن تحديد واضح للجدال المحمود والجدال المذموم في تراث ابن حزم ، كما يكشف عن تداخل واضح بين مفاهيم أخرى يستخدمها ابن حزم مترادفة مع الحجاج والجدال والمناظرة ، ومن ذلك : الدليل[2] والبرهان[3] والاستدلال[4] والإقناع[5] .

إن تمييز ابن حزم بين الحجاج الممدوح والحجاج المذموم سيأخذ قسطا وافرا من كتاباته ، وسيحضر بجلاء في حديثه عن قضايا أخرى مرتبطة به ، فخطورة الجدال المذموم فرضت عليه أن يخصص مباحث كاملة من بعض كتبه للحديث عن الطرق التي يتم بها ، كما أن أهمية الجدال المحمود جعلته يبحث عن الوسائل التي يتحقق

---

(١) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢) «قد يكون برهانا وقد يكون اسما يعرف به المسمى وعبارة يتبين بها المراد كرجل دلَّك على طريق تريد قصده فذلك اللفظ الذي خاطبك به هو دليل على ما طلبت وقد يسمي المرء الدال دليلا أيضا» ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ص ٣٩ .

(٣) «كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم الشيء» ، المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

نشير إلى أن هناك من يربط البرهان بالمعرفة اليقينية ، لكننا وقفنا على إشارة لطيفة في كتاب الأستاذ بنور جاء فيها : «ولا يمكن بذلك أن نرفض لفظ «البرهاني» إلا لموجب واحد وهو تواتر اتصال الاستعمال بمعنى البرهان الصوري لأن معنى كلمة «برهان» كما قال الخليل تعني بيان الحجة وإيضاحها (كما في قوله تعالى : «لولا أن رأى برهان ربه») ، لكن الطريف في الموضوع أن أصل الكلمة يؤهلها أكثر من كل كلمة أخرى لترجمة كلمة «Argument» في المعنى المتداول اليوم ، كما يذهب أدّي شير في معجم الألفاظ الفارسية المعربة ، إلى أن أصل الكلمة من«البره» بمعنى البياض . وهو يعتبر الكلمة معربة عن الكلمة الفارسية «بروهان» بمعنى الواضح والظاهر والمعلوم» ، جدل حول الخطابة والحجاج ، ص ٢٥ .

(٤) «طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل إنسان يعلم» ، المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

(٥) «قضية أو قضايا أنست النفس بحكم شيء ما دون أن توقفها على تحقيق حجة ، ولم يقم عندها برهان بإبطاله» المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

بها ، وهذا ما سنبرز بعض تجلياته من خلال حديث ابن حزم عن المغالطة وآليات كشفها ، والمناظرة وآدابها .

٢. كشف المغالطات: السبيل المعلوم إلى إبطال الجدال المذموم:

لما كان الجدال بالباطل مذموما منهيا عنه بالكتاب والسنة ، فقد كان من الطبيعي أن يهتم ابن حزم بالوسائل التي يتم بها ، وبسبل كشفها ، وقبل أن نعرض لمنهج ابن حزم في كشف المغالطات ، لا بد من الوقوف على بعض التعريفات التي تصدت لهذا الصنف من الحجاج ، وبينت خطورته وزيفه(١) .

فالمغالطة نمط من الحجاج صحيح ، ولكنه يستعمل على نحو غير مناسب ، وهذا ما يفيده المعنى اللغوي للكلمة ؛ فالغلط أن تعيا بالشيء فلا تعرف وجه الصواب فيه ، وقد غلط في الأمر يغلط غلطا وأغلطه غيره . . . والغلط كل شيء يعيا الإنسان عن جهة صوابه من غير تعمد . وقد غالطه مغالطة . والمَغلطة والأغلوطة : الكلام الذي يغلط فيه ويغالط به ؛ ومنه قولهم : حدَّثه حديثا ليس بالأغاليط . والتغليط : أن تقول للرجل غلطت والمغلطة والأغلوطة : ما يغالط به من المسائل ، والجمع الأغاليط . فأما الأغلوطات فهي جمع أغلوطة(٢) .

وتجمع التعريفات التي أعطيت للمغالطات على أنها استدلالات فاسدة أو غير صحيحة ، تبدو وكأنها صحيحة ، لأنها مقنعة سيكولوجيا ، لا منطقيا ، وذلك لاختفاء هذا الغلط وراء الغموض اللغوي أو الإثارة العاطفية ، أو لعدم الانتباه إلى ما به من مخالفة للقواعد المنطقية ، ولذلك لا يظهر فساده أو عدم صحته إلا بالفحص الدقيق .

ويذهب والطن دوغلاس Walton. N.D إلى أن وصف المغالطات (Sophismes) من حيث هي حجج تبدو صالحة ، في حين أنها ليست كذلك ، تخصيص غير كاف وخادع . . . فالمغالطات هي حيل مغلطة تقوم على أنماط من الحجاج صحيحة ، ولكنها تستعمل على نحو غير مناسب ، حيث يتم قطع التواصل وتشويش قنوات الحجاج

(١) نعرض هنا لبعض القضايا العامة المرتبطة بالمغالطات ، ويمكن أن يجد القارئ تفصيلا لها في محمد أسيداه وحافظ إسماعيلي علوي ، الحجاج مفهومه ومجالاته ، ج ٣ .

(٢) انظر هذه المعاني في : ابن منظور ، لسان العرب .

الاستدلالي (الذي تستدل به جماعة لأجل بلوغ هدف مقبول) ، وتبعا لهذا التصور الذي ينطلق من وجهة نظر تداولية صرف ، فإن المغالطة لا يمكن أن تفهم وتقوم على نحو سليم إلا في علاقتها بجماعة المتحاجين الذين يلتزمون جماعة ببنية عرفية أو مؤسسية لحوار تفاعلي محكوم بقواعد(١) .

تكشف هذه التحديدات عما تنطوي عليه المغالطة من خداع وتدليس ومناورة وسفسطة وتشغيب ، فهي تبدو في صورة استدلال أو قياس صحيح ومستقيم لكنه فاسد وسقيم في حقيقته . أما الذي يستخدم مثل هذا الاستدلال الفاسد فيسمى سوفسطائيا أو مشاغبا ، مادام لا يحتج ولا يستدل من أجل الوصول إلى الحقيقة ، بل من أجل دحض منافسه مع تعمد تضليله ، وقصد خداعه ومحاولة إخفاء الحقيقة عنه .

فإذا كان الحجاج في معناه السوي ؛ أي باعتباره مظهرا من مظاهر التفاعل اللغوي الجدلي ، يشهد على سيادة ثقافة الحوار والتواصل التي تقوم على الانتصار لرأي ما والدفاع عنه بالحجج العقلية وبوسائل الإقناع والإفحام ، فإنه ينزاح أحيانا عن هذه الغايات ؛ فعوض الاحتكام إلى العقل والمسلمات المشتركة ، يتم اللجوء إلى الاستمالة والمشاحنة والمغالطة والعنف والتطرف والإقماع والمواربة والتمويه والحيلة والتضليل والتشغيب والتعتيم والإيهام والمكيدة . . . ، فينقلب الحجاج بكل ذلك إلى عنف يمارس بطرائق شتى ، فيخرج من دائرة الحوار التعاوني المنتج ويتحول إلى تواصل إعناتي عقيم ، وينقلب بذلك من حجاج عقلي إلى جدال مذموم بتعبير ابن حزم .

ونظرا إلى خطورة هذا النوع من الحجاج المغالط في تكريس ثقافة اللاحوار ، فقد انبرى مجموعة من الباحثين للتبصرة بالمغالطات ؛ ولذلك لا نعجب إذا وجدنا للمغالطات آباء قدامى يأتي في مقدمتهم أفلاطون في محاورة «يوثيديموس» Euthhydemus وأرسطو في كتابه المغالطات السوفسطائية ، ويلحق بهما في القرون التالية فلاسفة كثيرون من أبرزهم : جون لوك ، وواتلي ، وشوبنهاور ، وجون ستيوارت مل ، وجريمي بنتام ، وجون وود ، وولتون دوغلاس وغيرهم كثير .

وتحضر مثل هذه النظرة وهذه المواقف من السفسطة في الثقافة العربية الإسلامية ، فهذا ابن رشد يصف القول السفسطائي بالخبث(٢) ، ونظر السجلماسي

---

(١) Walton. N.D. Les violations des régles du dialogue raisonné in Parret. H. p245.

(٢) ينظر ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص٢٤٦ .

إلى التشكيكات التي تحدث عنها في «جنس المظاهرة» على أنها «مثلات جزئية سفسطائية»[1] .

أما ابن حزم فقد تحدث عن الشعاب والعوارض التي يقع بها التغيط (التشغيب) ، ونبه إلى خطورة المغالطات ، وبين أنماطها ، ووجوه الغلط الممكنة فيه . في محاولة منه لرصد كل أشكال التشويش على الحوار التناظري التي تحول دون سلك سبل الإقناع التي تقوم على صحة الأدلة ، وتحمل عبء الإثبات ، والحد من جوانب الخلل التي تتخلل العملية التواصلية الحجاجية ، وتخرق قواعد الحوار . فلا يكف ابن حزم في كتاباته عن الدعوة إلى تجنب الوقوع في شرك المغالطين ، والحث على ضرورة تجنب مواقع التغليط ، وهذا ما تكشف عنه عبارات تتكرر بشكل ملفت في مؤلفاته ، وخصوصا في كتابه التقريب لحد المنطق[2] ، ومن ذلك قوله[3] :

- «فتفهَّم موضع المغالطة»
- «فتحفَّظ من موضع المغالطة»
- «وتحفَّظ أيضا من غلط يقع في عكس الموجبة الجزئية»
- «فتفَّهم هذا وتحفَّظ من أهل الرقاعة»
- «فافهَم هذا واضبطه فإنه لا يخونك أبدا»
- «فافهَم أيضا موضع المغالطة هنا»
- «وينبغي أن تتحفَّظ من أغاليط شغب بها مشغبون وقحاء» . . .

وعلاوة على ذلك يدعو ابن حزم إلى عدم الالتفات إلى أهل الشغب ، لأن مثل هؤلاء إنما يجرون مجرى المضحكين لسخفاء الملوك والملهين لضعفاء المطاعين ، وليسوا من أهل الحقائق أصلا[4] ، كما أن أعظم سلاحهم التلبيس[5] .

إن التصدي للمغالطين هو سبيل التحفظ «من تخليط كل من لا يتقي الله عز

---

(١) أبو محمد القاسم السجلماسي ، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع ، ص٣٨٣ .

(٢) نحيل القارئ هنا تحديدا على الفصل المعنون : أغاليط أوردناها خوفا من تشغيل مشغب بها في البرهان ، رسائل ابن حزم ، الجزء الثالث ، ص ٢٧١ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ص ٢٧٢- ٢٧٥ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٧٤ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٣٠٩ .

وجل في السعي في إفساد الحقائق من المدلسين الذين هم أحق بالنكال من المدلسين في النقود والبيوع ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من غشنا فليس منا» ، ولا غش أعظم من غش في إبطال الحقائق»[١] .

ولم يكتف ابن حزم بهذه التنبيهات على خطورة التغليط ، بل عمد إلى تبيين طرائق الاستدلال الصحيح ، وتمييزها عن طرائق الاستدلال الفاسد ، بغاية كشف الشعاب والعوارض التي يقع بها التشغيب (التغليط) ، وغايته من كل ذلك أن يبين «ما يحتاج إليه من بيان البرهان الصحيح وذكر جمل الجدليات الفاسدة والشغبيات الساقطة وبيان كثير منها بمقدار ما يميزها به الطالب إذا رآها»[٢] .

ويمكن تقسيم المغالطات التي تحدث عنها ابن حزم إلى : مغالطات تهم عكس القضايا ، ومغالطات تهم الشكل الأول أو الشكل الثاني من أشكال القياس ، ونوع ثالث يهم الأقوال عامة (الزيادة ، النقصان ، إلخ) .

٢ . ١ . مغالطات عكس القضايا :

٢ . ١ . ١ . مغالطة عكس إن النافية للجنس نافية كلية : ومثال ذلك قول قائل : لا فارسي إلا أعجمي ، فهذا حق ، وعكسها لا أعجمي إلا فارسي ، وهذا كذب ، فهذه القضية موجبة لا نافية وإن كان ظاهرها النفي . ويزيد ابن حزم ذلك بيانا فيقول : ألا ترى أنك قد أوجبت العجمة لكل فارسي؟ فهذه موجبة كلية وليست نافية البتة ، وإذ هي كذلك فعكسها موجبة جزئية ، وهي قولك : وبعض الأعجمين فارسي ؛ وكذلك قولك : ليس شيء من الجواهر محمولا في عرض ، فهذه صادقة ، فإذا عكست فقلت : ولا شيء من الأعراض محمولا في الجوهر فهذا كذب[٣] .

فوجه الغلط هنا يكمن في عدم احترام الشروط المنطقية المتعلقة بعكس القضايا . فتطبيق العكس على الكلية السالبة لا يصدق إلا بالتباين الكلي بين الموضوع والمحمول ، وبالتالي ، فالمتباينان لا يجتمعان . ومن ثم ، يصح سلب كل منهما عن جميع أفراد الآخر . فموضع الغلط هنا أن النفي ظاهري فقط .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٧٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣١٢

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٧١-٢٧٢ .

٢ . ١ . ٢ . **المغالطة الواقعة في عكس الموجبة الكلية** : كأن يقول قائل : أليس كل ماض من الزمن قد كان مستقبلا ، فلا بد من نعم ، فيقال : فبعض المستقبل قد كان ماضيا ، وهذا كذب . وقد دخل الكلام الغلط من التسوية بين زمانين هما غير الصفتين اللتين هما المضي والاستقبال ، المضي خبر عن شيء كان موجودا حال المستقبل ، لأن المستقبل عدم ولا حال للعدم ، ويقتضي لفظ المخبر عنهما اختلافهما لا التسوية بينهما ، وتصحيح ذلك أن نقول : بعض المستقبل يصير ماضيا ، أو قد صار ماضيا وهذا صحيح[١] .

فالكلية الموجبة تستغرق الموضوع ولا تستغرق المحمول ، كقولنا : كل إنسان فان . فالقضية هنا لا تستغرق المحمول ، لأن الفناء يهم كائنات أخرى غير الإنسان . ومكمن الغلط في المثال السابق التسوية بين زمنين مختلفين .

٢ . ١ . ٣ . **المغالطة الواقعة في عكس الموجبة الجزئية** : وذلك في مثل قول قائل : بعض الخمر قد كان عصيرا ، فإن قيل : بعض العصير قد كان خمرا فهو كذب . والغلط أيضا ها هنا من قبل التسوية بين زماني المخبر عنهما ، وزمانهما غيرهما ، وإنما يصح العكس في الصفات الملازمة للمخبر عنهما لا في الصفات اللازمة لغيرهما . وتصحيح ذلك أن نقول : وبعض العصير صار خمرا أو يصير خمرا ، وبذلك فإن العكس الصحيح إنما هو في الذوات أو في الصفات الملازمة للذوات[١] . الشيء نفسه في عكس الجزئية الموجبة ؛ فنحن لا نحترم شروط العكس الذي يقوم على الصفات اللازمة .

٢ . ٢ . مغالطات تهم الشكل الأول أو الشكل الثاني من أشكال القياس:

٢ . ٢ . ١ . مغالطات الشكل الأول من أشكال القياس :

٢ . ٢ . ١ . ١ . **مغالطة الزيادة التي تفسد المعنى : كأن يقول قائل** : الفرس وحده صهَّال ، والصهَّال حي ، فالفرس وحده حي . فإنما أتى الغلط ها هنا من زيادة

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٧٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٧٢-٢٧٣ .

زيدت تفسد المعنى وهي «وحده»[١] . ويزيد ابن حزم الأمر بيانا فيقول : تأمل ضعف هذا المدلس فإنه إذا قطع بأن الفرس وحده صهال ، فقد صح بلا شك أن الصهال وحده فرس ، لأن الصهيل صفة مساوية للفرس ليست أعم منه ، فلما أتى هذا المدلس بقضية توجب أن الصهال وحده فرس قال : والصهال حي ، بعد أن شرط انفراد الصهال بالفرسية ، وأدرج في قوله الصهال حي أنه الصهال المراد بالذكر في المقدمة الأولى ، فأوجب برتبة لفظه أن وصف الصهال بالحياة وصف مساو لا أنه وصف أعم ، فصار قائلا الصهال وحده حي ، فهذه المقدمة الثانية مموهة ، وهي كاذبة لأنها وضعت موضع كذب وشبهت بالحقائق ، فلكذب المقدمة كذبت النتيجة . فكذب المقدمة الثانية إنما كان لأنه بناها كلية اللفظ على موصوف جزئي ، وإنما كان الصواب أن يقال في النتيجة فالفرس حي ، ولا يذكر «وحده» لأن «وحده» في الحقيقة مع «صهّال» خبر عن الفرس ، وليس لفظ «وحده» تابعا للفرس فيذكر في النتيجة ، لكنه تابع للصهال -وهو الحد المشترك- ولو ذكره في المقدمة الثانية مع الصهال فقال الفرس وحده صهال ، وهو وحده صهال حي ، فالفرس حي لأصاب[٢] .

فالمغالطة ناتجة عن عدم احترام خاصية الحد المشترك ؛ فالحد المشترك في المقدمة الأولى هو (وحده صهال) بينما في المقدمة الثانية (صهال) ، وبالتالي ، فهو استخدم لفظة «وحده» ليموه بها ، ومن ثم لم يحترم شرط أن الحد المشترك يجب أن يكون مشتركا بين المقدمتين .

٢ . ٢ . ١ . ٢ . المغالطة الناتجة عن اختلاف وجهي التحليل : ومن ذلك أن أحد المغالطين سأل طبيبا فقال له : الحرُّ يحلل؟ قال له نعم ، فقال له : والبرد يحلل؟ قال له نعم ، فقال له : فالحر هو البرد والبرد هو الحر ، فقال له الطبيب : إن وجهي تحليلهما مختلف وليس من أجل اتفاقهما في صفة ما وجب أن يكون كل واحد منهما هو الآخر ، فلج المشغب وأبى ، فلما رأى الطبيب جنونه وتراقعه قال له : أنت حي قال نعم قال : والكلب حي ، قال نعم ، قال : فأنت الكلب والكلب أنت[٣] .

---

(٣٨) المرجع نفسه ، ٢٧٣

(٣٩) المرجع نفسه ، ص ٢٧٣ -٢٧٤

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٧٤

فاتفاق أمرين في شيء ما لا يعني أنهما يتفقان من جميع الوجوه ؛ لأن الاتفاق لا يعني التكافؤ أو المماثلة .

٢.٢.٢. مغالطات الشكل الثاني من أشكال القياس:

٢ . ٢ . ٢ . ١ . مغالطات المقدمات النافية نفيا مجردا : ومثال ذلك قول من يريد التغليط : قد وجدنا موجبتين لا تنتج وهي : ممتنع أن يكون الإنسان حجرا . وممتنع أن يكون الحجر حيا ، فهاتان صادقتان ، النتيجة : ممتنع أن يكون الإنسان حيا . وهذا كذب ؛ فهاتين المقدمتين نافيتان نفيا مجردا ليس في شيء من الإيجاب أصلا . وقد قلنا إن نافيتين لا تنتج ، لأن المراعى إنما هو حقيقة المعنى المفهوم من اللفظ ، لا صيغة اللفظ وحدها ، وهاتان المقدمتان وإن كانتا بلفظ الإيجاب فمعناهما النفي المجرد المحض لأنهما نفتا عن الإنسان الحجرية وعن الحجر الحياة ، ولم توجبا للحجر ولا للإنسان معنى أصلا غير ما أوجبه لهما اسماهما فقط . ووجه المغالطة أنها لا تحترم القانون المنطقي الذي يقول لا إنتاج من سالبتين .

٢ . ٢ . ٢ . ٢ . مغالطة سوء النظم : كأن يقول قائل : كل نهاق حي ، ولا واحد من الناس نهاق ، فهاتان صادقتان ، النتيجة : فلا واحد من الناس حي ، وهو كذب . وإنما أتت المغالطة من أجل أن الصفة التي وصف بها النهاق تعم النهاق وتعم أيضا معه الشيء الذي نفي عنه النهاق ، وهذا سوء نظم ، وإنما ينبغي له أن تصفه بما لا يشركه فيه الذي نفي عنه مشاركته جملة من المقدمة الثانية[1] .

فالمغالطة ناتجة عن عدم احترام شروط التأليف ، فلم تحترم الشرط الذي يقول بأن الحد الأوسط يجب أن يكون محمولا في المقدمتين ؛ لأن هذا يخل بشروط الاستغراق .

٢ . ٢ . ٢ . ٣ . مغالطة إسقاط شيء من الموصوف : ومن ذلك القول : الشعر غير موجود في شيء من العظام ، والعظام موجودة في كل إنسان فهاتان صادقتان ، النتيجة : فالشعر غير موجود في شيء من الإنسان ، وهذا كذب . وهذه

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٧٥

مغالطة قبيحة ، لأن الموضوع وهو المخبر عنه المقصود بالوصف في المقدمة الأولى إنما هي العظام ، لأنه عنها نفى الشعر ثم أثبت ذكر العظام في المقدمة الثانية في أن وصف مكانها فقط . والصواب : فالشعر ليس في شيء من عظام الإنسان ، وأيضا فإن قوة هاتين المقدمتين قوة جزئية لأن العظام بعض من أبعاض الإنسان وليست كل الإنسان ، والشعر إنما هو في بعض الإنسان لا في كله .

٢.٣. مغالطات تهم الأقوال بصفة عامة

٢ . ٣ . ١ . **مغالطة إيجاب ما لا يجب** : ومثال ذلك من يقول : لو كان الباري تعالى غير جسم لكان عرضا ، فلما ثبت أن الباري تعالى ليس عرضا صح أنه جسم ، فهذا علق كونه تعالى غير جسم بكونه عرضا وهذا لا يجب ، ولو علق ذلك بما يوجب قضيته لكان صادقا ، وذلك لو قال : لو كان الباري تعالى محدثا أو كان غير جسم لكان عرضا ، فهذا تقديم صحيح ، لكان الباري تعالى ليس محدثا فليس جسما ولا عرضا . وإنما نحن الآن في بيان صحة عمل القرائن لا في بيان الجزئيات[١] .

٢ . ٣ . ٢ . **مغالطة إسقاط قسم من الأقسام** : كأن يقول قائل : لا يخلو هذا اللون من أن يكون أحمر أو أخضر أو أصفر أو أسود بعد إسقاط الأبيض والأزرق وغير ذلك[٢] .

٢ . ٣ . ٣ . **زيادة قسم فاسد من الأقسام** : لا يخلو هذا الشيء من أن يكون هو هذا الشيء أو هو غيره ، أو لا هو ولا غيره ، فهذا قسم فاسد زائد[٣] .

٢ . ٣ . ٤ . **مغالطة المجيء بأقسام كلها فاسدة** : ومثال ذلك القول : لا يخلو البارئ تعالى من أن يكون فعل الأشياء لدفع مضرة أو لاجتلاب منفعة أو لطبيعة أو

---

(١) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٣) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

لآفة أو لجوده وكرمه ، فهذه أقسام كلها فاسدة والصحيح أنه فعلها لا لعلة ولا لسبب أصلا[١] .

٢ . ٣ . ٥ . **مغالطة اشتباه الأسماء** : ويكون من جاهل ومن عامد ، أما الجاهل فمعذور ، وأما العامد فمذموم ، ويشبه ابن حزم غلط الجاهل بغلط عدي بن حاتم إذ سمع الآية : ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود﴾ (البقرة : ١٨٧) فظنها من الخيوط المعهودة . وأما العامد فنحو الذين قيل لهم «راعنا» من المراعاة فقالوا راعنا من الرعونة ؛ ومثل ما قال بعض الأكابر وقد سئل عن اللفظ بالقرآن فقال : هذا السؤال محال واللفظ بالقرآن لا يجوز لأنه لا يلفظ ، فاضرب عن اللفظ الذي هو القول والكلام وتعدى إلى اللفظ الذي هو القذف كلفظ الرجل لقمة من فيه ، فهذا ونحوه شعاوذ مضمحلة[٢] .

٢ . ٣ . ٦ . **مغالطة اشتباه الخط** : وهذا يحدث مثلا بالنسبة إلى الخط العربي ، لأن أكثر حروفه لا يفرق بينها في الصور إلا بالنقط ، كزبد ، وزيد ، وزند ، ورند ، وما أشبه ذلك . وقد مثل ابن حزم لذلك بقصة طريفة ، فقد كتب بعض الخلفاء إلى عامله يقول : فاحص المخنثين قبلك ، يريد إحصاء العدد ، فقرأها الكاتب «اخص» ، فخصى كل من كان قبله منهم[٣] .

٢ . ٣ . ٧ . **مغالطة العطف** : ومن ذلك ما غلط فيه جماعة من العلماء في قول الله عز وجل : ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران٧) فظنوا أن «الراسخون في العلم»

---

(١) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣١٠-٣١١

(٣) المرجع نفسه ، ص ٣١١

معطوفون عن الله عز وجل ، والحال أنها ابتداء كلام وقضية ، وعطف جملة على جملة[١] .

٢ . ٣ . ٨ . مغالطة تصحيح شيء وبطلانه ببطلان شيء آخر بلا برهان يوجب إضافتهما : من السفسطة تصحيح شيء بتصحيح شيء آخر ، وبطلانه ببطلان شيء آخر ، بلا برهان يوجب إضافتهما . فذلك فاسد جدا ، كقول من قال : لو جاز أن يكون الباري عز وجل مرئيا رؤية غير المعهودة لجاز أن يشم شما غير المعهود . ومن ذلك أيضا أن يقول القائل : لما صح التحريم في البُر بالبُر متفاضلا ، صح التحريم في الأرز بالأرز متفاضلا . وهذا كله تحكم ودعوى . وليس يعجز أحد عن ربط شيء بشيء لا رباط بينهما بلسانه إذا استجاز القطع بما اشتهى . وكقول من قال من العميان : لو كان اللون مرئيا لكان العقل مرئيا ، فلما كان العقل غير مرئي وجب أن اللون غير مرئي ، فتأمل هذا كله تجده بهتانا وجهلا ودالة في غير موضعها كدالة الصبيان على آبائهم ولا فرق[٢] .

٣. آداب التناظر عند ابن حزم:

ليس التناظر عند ابن حزم ترفا ، بل هو أمر واجب كإيجاب الجهاد والنفقة في سبيل الله ، فمن ينهى عن المناظرة والحجة فليعلم أنه عاصٍ لله عز وجل ومخالف لملة إبراهيم ومحمد صلى الله عليهما[٣] .

فلما كان هذا موقف ابن حزم من المناظرة ، كان من الطبيعي أن يضع للمناظرة آدابا وضوابط صيانة لها عن أن تتحول إلى جدال مذموم ومماراة بعيدة عن نشدان الحقيقة ، أو إلى مشاحنات أنانية ، ومشاتمات ومغالطات ، ونحو ذلك مما يفسد القلوب ، ويهيج النفوس ، ويورث التعصب ، ولا يوصل إلى الحق[٤] .

إن الوصول إلى الحق لا يكون إلا بالإنصاف ، ولذلك كان الإنصاف غاية العدل

---

(١) المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣١٢

(٣) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ص ص ١٣-٢٩ .

(٤) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ، ضوابط المعرفة ، ص ٣٦٣

في المناظرة ، فحدد ابن حزم شروط التناظر التي يتحقق به هـ [illegible]
ويمكن أن نميز في آداب التناظر تلك وشروطه بين :

٣. ١. الشروط التمهيدية الخارجية

هذه الشروط هي أقرب إلى التوجيهات الخلقية والتنبيهات الحِكَمية التي تسهم في تكثير العوامل المثمرة للتناظر المفيد والقويم ، ومنها :

- ثق في مناظرك[٢] .
- لا تبال بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعزتهم . فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم .
- لا تلتفت إلى من يتبجح بقدرته في الجدل فيبلغ به الجهل والنوك ،
- لا تغتر بصواب الواحد فتقبل له قولة واحدة بلا برهان ، فقد يخطئ في خلال صوابه في ما هو أبين وأوضح من كثير مما أصاب فيه ،
- لتكن رغبتك في أن تكون محقا عالما عاقلا غالبا في الحقيقة ، وإن سميت مبطلا جاهلا أحمق مغلوبا ، أكثر من رغبتك في أن تسمى محقا عالما عاقلا غالبا وأنت في الحقيقة مبطل جاهل أحمق مغلوب ، بل لا ترغب في هذا أصلا وعاده ، واكرهه جدا ولك في من وصفه الجهال بذلك قبلك من المرسلين عليهم السلام والأفاضل المتقدمين أفضل أسوة وأكرم قدوة ، وكذلك أن توصف بالفسق وأنت فاضل خير من أن توصف بالفضل وأنت فاسق ،
- احذر مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة أو الصياح والمغالبة ،
- احذر الغضب ، وإذا ورد عليك خطاب بلسان ، أو هجمت على كلام في كتاب ، فإياك أن تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة ، قبل أن تتيقن بطلانه ببرهان قاطع ، وأيضا فلا تقبل عليه إقبال الصدق به المستحسن إياه قبل علمك بصحته

---

(١) وهو الفصل الذي عنونه ابن حزم : باب الكلام في رتب الجدال والمناظرة وكيفية المناظرة المؤدين إلى معرفة الحقائق ، ص٣٢٥ .

(٢) الثقة وهو ما يسميه فان إيمرين بمبدأ التفسير الأقصى بالمعقولية والذي يمكن ترجمته في السياق التداولي العربي بحسن الظن بالمحاور . للمزيد من التفاصيل انظر : رشيد الراضي ، السفسطات في المنطقيات المعاصرة ، ضمن كتاب الحجاج ، مفهومه ومجالاته ، ج ٣ ، ص٢٢٩ الهامش)

ببرهان قاطع كلا الوجهين بنفسك ، وتبعد عن إدراك الحقيقة ، ولكن أقبل عليه إقبال سالم القلب ،

- تحفظ من إجابة من لم يسألك ،
- لا تتكلم في علم من العلوم حتى تتبحر فيه ،
- إياك والامتداح بما تحسن ،
- لا تحقر أحدا حتى تعرف بما عنده ،
- احذر كل من لا ينصف ولا يفهم ،
- لا تكلم إلا من ترجو إنصافه وفهمه ،
- لا تتكلم إلا في إبانة حق أو استبانته ،

٣.٢. الشروط التفاعلية الداخلية

وهي شروط تتعلق بالطور الحجاجي الفعلي ، ويمكن التمييز فيها بين :

٣ . ٢ . ١ . المقتضيات التدبيرية الصورية

- التزم بالمسألة المطروحة للتناظر ،
- لا تدخل في المناظرة ما ليس منها[١] ،
- اجعل سؤالك سليما من النقص والإشكال[٢] ،
- لا تطل الكلام بلا فائدة ،
- كن مختصرا مبينا ،
- أكثر من الأدلة[٣] ،
- لا تقاطع كلام مناظرك ،

(١) يمكن رد هذه القاعدة والقاعدة التي قبلها إلى القاعدة الثالثة من القواعد الجدلية النموذجية للمحاورة النقدية التي تحدث عنها فان إيمرين وغروتندورست ، وهي تضبط ما يصطلح عليه بالطور التنازعي من أطوار المحاورة النقدية ؛ أي ضبط محل النزاع (الحجاج مفهومه ومجالاته ، ج ٣ ، ص ص١٩٧-٢٥٣) .

(٢) ترتبط هذه القاعدة والقاعدتين المواليتين لها بمنطق التخاطب كما عرض أصوله بول غرايس في مقالته المعروفة «المنطق والتخاطب» .

(٣) تكثير الأدلة تفرضه طبيعة الحجاج الظنية ، بينما يكتفى في البرهان بدليل واحد .

- احذر من أن تجيب نفسك عن خصمك ،
- أحسن الاستماع لخصمك ،
- تحفظ من الخروج من مسألة إلى أخرى قبل تمام الأولى وبيانها

٣.٢.٢. المقتضيات المضمونية القضوية

- لا ترض لنفسك من خصمك ولا من نفسك لخصمك إلا بالحق الواضح ،
- لا تقنع بغفلة خصمك بل انظر في كل ما يمكن أن يصح به قوله ،
- اترك الخطأ إذا عرفت به ،
- تجنب معارضة الخطأ بالخطإ ،
- لا تقوّل خصمك ما لم يقل ،
- أنصف خصمك بتقصي حججه ،

٣.٣. ضوابط الختم: الطور الختامي

- اقنع من خصمك بالعجز عن أن ينصر قوله ، ولا تطالبه بالإقرار بالغلبة ، فليس ذلك من فعال أهل القوة ،
- اعترف لمن هو أعلم منك ،
- اقبل إقالة مناظرك ،
- إن وجدت حقا ببرهان فارجع إليه ولا تتردد ، ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة آبيا من قبول الحق[١] .

---

(١) كان ابن حزم يحرص كل الحرص على أن تظهر هذه الضوابط في مناظراته ، ويمكن أن نسوق هنا مثالا يؤكد تمسكه بهذه الآداب ، يقول : «وأخبرك بحكاية لولا رجاؤنا في أن يسهل بها الإنصاف على من لعله ينافره ما ذكرناها ، وهي : أني ناظرت رجلا من أصحابنا في مسألة فعلوته فيهاالبكوء كان في لسانه ، وانفصل المجلس على أني ظاهر ، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء ، فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهانا صحيحا بين بطلان قوليوصحة قول خصمي ، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك ، ثم رآني قد علَّمت على المكان من الكتاب ، فقال لي ما تريد؟ فقلت : أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان وإعلامه بأنه المحق وأني كنت المبطل وأني راجع إلى قوله . فهجم عليه من ذلك أمر مبهت وقال لي : وتسمح نفسك بهذا؟؟ فقلت له : نعم ، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد» . رسائل ابن حزم ، ص ٣٣٧-٣٣٨ .

إن الالتزام بهذه الشروط أمر صعب ، ولا يمكن أن يقدر عليه إلا بخصلة واحدة وهي ترويض النفس على قلة المبالاة بمدح الناس أو ذمهم ، والوكد في طلب الحق لنفسه فقط[١] ، وطلب الحق لا يكون إلا بشدة البحث ، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال ، والنظر في طبائع الأشياء ، وسماع حجة كل محتج والنظر فيها وتفتيشها ، والإشراف على الديانات والآراء والنحل والاختيارات واختلاف الناس وقراءة كتبهم[٢] ، كما لا بد لطالب الحقائق ، في نظر ابن حزم ، من الاطلاع على القرآن ومعانيه ورتب ألفاظه وأحكامه وحديث النبي صلى الله عليه وسلم وسيره الجامعة لجميع الفضائل المحمودة في الدنيا والموصلة إلى خير الآخرة . ولا بد له مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة والإشراف على أقسام البلاد ومعرفة الهيئة والوقوف على اللغة التي تقرأ الكتب المترجمة بها والتبحر في وجوه المستعمل منها ، ولا بد له مع ذلك من مطالعة النحو ويكفيه منه ما يصل به إلى اختلاف المعاني بما يقف عليه من اختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الإعراب منها[٣] .

خاتمة:

يتأكد من خلال متابعتنا لبعض تجليات التحاجج والتناظر في تراث ابن حزم أن المناظرة لم تكن قط في يد المسلمين أداة للاشتغال بالحجاج المذموم والمنازعة المقصودة لذاتها ، وإنما كانت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم بالحجاج الصحيح[٤] والجدال المحمود وهذا ما كشف عنه بوضوح منهج ابن حزم في التحاجج والتناظر .

---

(١) المرجع نفسه .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٤٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٣٤٤ .

(٤) طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص ٢٢ .

المصادر والمراجع:

١ . ابن حزم الأندلسي ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر ، تقديم الدكتور إحسان عباس ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م .

٢ . ابن حزم الأندلسي ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق سمير أمين الزهري ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧٨ ، وطبعة المطبعة الأدبية ، القاهرة ، ط١ ، ١٣١٧هـ ، وبتحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة ، مكتبة عكاظ ، جدة ، ١٩٨٢م .

٣ . ابن حزم ، رسائل ابن حزم الأندلسي (أربعة أجزاء) ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م .

٤ . ابن منظور ، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م .

٥ . أبو الوليد الباجي ، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج ، تحقيق عبد المجيد التركي ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م .

٦ . أبو حامد بن محمد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، مكتبة مصطفى البابي ، القاهرة ، ١٣٥٨هـ .

٧ . إسماعيل مصطفى إسماعيل اليوسف ، ابن حزم الأندلسي : حياته وفلسفته ، رسالة لنيل الماجستير قدمت إلى معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف في بيروت ، إشراف الدكتور أسعد أحمد علي ، ١٣٩٧هـ .

٨ . أميرة حلمي مطر ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مصر ، (د.ت) .

٩ . آنخل جنثالث بالثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، نقله عن الإسبانية حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية ، مكتبة الثقافة الدينية ، (د.ت) .

١٠ . بركات محمد مراد ، منهج الجدل والمناظرة في الفكر الإسلامي ، منشورات الصدر لخدمات الطباعة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

١١ . حافظ إسماعيلي علوي (إشراف وتقديم) ، الحجاج مفهومه ومجالاته ، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة ، (خمسة أجزاء) ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ٢٠١٠م .

١٢ . حامد أحمد الدباس ، فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم ، دار الإبداع ، عمان ، ١٩٩٣م .
١٣ . حسان محمد حسان ، ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، (د.ت) .
١٤ . حسين الصديق ، المناظرة في الأدب العربي- الإسلامي ، مكتبة لبنان ناشرون ، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان ، ٢٠٠٠م .
١٥ . حمد بن إبراهيم العثمان ، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة ، دار ابن حزم ، الطبعة الثانية ، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م .
١٦ . حمو النقاري (تنسيق) ، التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه ، جامعة محمد الخامس ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٣٤ ، الطبعة الأولى١٤٢٧هـ ، ٢٠٠٦م .
١٧ . حمو النقاري ، منطق الكلام ، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي ، دار الأمان ، الرباط ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥م .
١٨ . خالد عبد الحليم عبد الرحيم السيوطي ، الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس (ابن حزم- الخزرجي) ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الأولى ٢٠٠١م .
١٩ . رشيد الراضي ، الحجاج والمغالطة ، من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار ، الكتاب الجديد المتحدة ، لبنان ، ٢٠١٠م .
٢٠ . الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٧٢ .
٢١ . زكريا إبراهيم ، ابن حزم الأندلسي ، المفكر الظاهري الموسوعي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، سلسة أعلام العرب رقم ٥٥ ، (د.ت) .
٢٢ . سعيد الأفغاني ، نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م .
٢٣ . سعيد بنكروم (تنسيق) ، ابن حزم الأندلسي المنهج والمعرفة ، جامعة الحسن الثاني ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية ، سلسلة الندوات رقم ١٨ ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥م .
٢٤ . السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٧٢م .

٢٥ . طه عبد الرحمن ، التواصل والحجاج ، جامعة ابن زهر ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، سلسلة الدروس الافتتاحية ، الدرس العاشر ، السنة الجامعية ١٩٩٣-١٩٩٤م .
٢٦ . طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٠م .
٢٧ . عادل المصطفى ، المغالطات المنطقية ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ٢٠٠٧م .
٢٨ . عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ، دار القلم ، دمشق-بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٥م .
٢٩ . عبد الرزاق بنور ، جدل حول الخطابة والحجاج ، الدار العربية للكتاب ، تونس ٢٠٠٨م .
٣٠ . عبد الوهاب عبد السلام طويلة ، توراة اليهود والإمام ابن حزم الأندلسي ، دار القلم ، دمشق ، (د .ت) .
٣١ . علي بن محمد الجرجاني ، التعريفات ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٣هـ .
٣٢ . محمد أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره- آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، (د .ت) .
٣٣ . محمد أبو زهرة ، تاريخ الجدل ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٤م .
٣٤ . محمد أحمد مصطفى السرياقوسي ، التعريف بالمنطق الصوري ، سلسلة التعريف بالمنطق ومناهج العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠م .
٣٥ . محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، نقد العقل العربي ١ ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٤م .
٣٦ . محمد عبد الله الشرقاوي ، منهج نقد النص بين ابن حزم الأندلسي واسبينوزا ، (د .ط) ، (د .ت)
٣٧ . محمد مرسلي ، «فن المناظرة» ، مجلة مدارات فلسفية ، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية ، العدد ١٩ ، ٢٠١٠م .
٣٨ . محمود علي حماية ، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .
٣٩ . موريتس شتينشنيدر ، أدب الجدال والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين

واليهود ، ترجمة صلاح عبد العزيز محجوب إدريس ، مراجعة وتقديم محمد خليفة حسن ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، ٢٠٠٥م .
٤٠ . نعمان بوقرة ، النظرية اللسانية عند ابن حزم الأندلسي : قراءة نقدية في مرجعيات الخطاب اللساني وأبعاده المعرفية ، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق ، ٢٠٠٤م .
٤١ . نعمان بوقرة ، ابن حزم النص اللاهوتي قراءة في منهج نقد الأديان في ضوء النظرية الحزمية ، مجلة فكر ونقد العدد٨٥ ، السنة ، ٢٠٠٧م .
٤٢ . وديع واصف مصطفى ، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق ، المجمع الثقافي بأبو ظبي ، ٢٠٠٠م .
٤٣ . وديع واصف مصطفى ، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق ، المجمع الثقافي الإماراتي ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م .

1. Blanché. R, Raisonnement, PUF, 1971.
2. Kahane. H, Logic and contemporary rhetoric .2d. Ed.1976.Wadsworth Publishing Company.Inc. 1971.
3. Walton. N.D, Les violations des règles du dialogue raisonné, in Parret. H, la communauté en parole, Mardaga, 1991.

الحجاج في المناظرة

مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتّى بن يونس

أحمد اتزكنرمت

تمهيد

تذهب الدراسات الحديثة إلى أن الحجاج على ضربين : الأول ضيق المجال لا يبرح حدود المنطق ، ومرادف للبرهنة والاستدلال ، يُعنى بتتبع الجانب الاستدلالي في المحاجة . والثاني واسع المجال ينعقد في الخطاب الصريح أو الضمني وفي تقنياته اللغوية الباعثة على إقناع المخاطب بما ينقل إليه . وهذا المفهوم الثاني هو الذي سنعتمده في عملنا ، باعتباره مفهوما أدق وأوضح وأعمق دلالة من المفهوم الأول ، فقد أخذ شيئا فشيئا في الاستواء مبحثا فلسفيا ولغويا قائم الذات ، مُعلنا استقلاله عن صناعة الجدل من ناحية ، وعن صناعة الخطابة من ناحية أخرى . وهو أيضا مؤهل لتأدية مفهوم أكثر قربا لاشتغال المناظرة وهو مفهوم المحاورة ، بحكم صيغته الصرفية الدالة على معنى المشاركة (حجاج) في تقديم الحجج ومقابلة الحجة بالحجة . وهو كذلك أشمل لمفهوم الاستدلال لا في بعده البرهاني المنطقي الصوري ، بل في بعده التفاعلي بالحجاج ، والتدافعي بالدليل وبتوسط اللغة .

وقد أخذ الحجاج يوضع في إطار فلسفي عام منذ صدور كتاب بيرلمان وتيتيكا «مصنف في الحجاج ؛ البلاغة الجديدة» عام ١٩٥٨[1] ، وما لبث الحجاج أن صار يعالج في إطار نظرية لسانية (عام ١٩٧٣) تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانيات اللغة الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم ، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما ، تمكنه من

---

(١) عبد الله صولة ، «الحجاج ، أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال ، مصنف في الحجاج ؛ الخطابة الجديدة ، لبيرلمان وتيتيكا» ، ضمن كتاب ، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ، ص٢٩٨ .

تحقيق أهدافه الحجاجية[1] . حتى حاول بعد ذلك مايير (Meyer) أن يستثمر هذه الجهود الفلسفية واللغوية ليضع الحجاج مرة أخرى في مجال الفلسفة في إطار «نظرية المساءلة» (Théorie de questionnement) والتي حمل لبناتها الأولى كتاب «المنطق والكلام والحجاج» (Logique, langue et argumentation) . وقد استطاعت هذه الدراسات إخراج الحجاج من كنف الجدل والخطابة وتبرئته من تهمة «الدعاية» و«الاستمالة» و«المغالطة» التي لحقت به ، غير أن بيرلمان وتيتيكا ، وإن اعتبرا الحجاج غير منفصل عن الجدل والخطابة كليا وقربه إلى صناعة الخطاب[2] فإنهما في الوقت ذاته يعتبران نظرية «البلاغة الجديدة» قطيعة مع البلاغة القديمة المرتبطة بصناعة الخطابة .

وهذا التغيير الجوهري الذي لحق مفهوم الحجاج هو الذي دفعنا للبحث في ما يشتمل عليه المجال التداولي الإسلامي من حجاج ، خاصة خطاب المناظرة ، وذلك لأن المناظرة أكثر مجالات التداول الإسلامي استعمالا للحجاج وأكثرها ارتباطا بمفهومه الحديث . فما هي أهم مفاهيم الحجاج الحديثة؟ وكيف يشتغل الحجاج في خطاب المناظرة؟

١ . نظرية البلاغة الجديدة عند بيرلمان وتيتيكا

يعرّف بيرلمان وتيتيكا الحجاج تعريفات عدة ، أهمها قولهما : «موضوع نظر الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات ، أو تزيد من درجة ذلك التسليم»[3] ؛ فأنجع الحجاج ما وُفِّقَ في جعل حدَّة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على الفعل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه ، أو هو ما وُفِّق على الأقل في جعل السامعين مهيئين للقيام بذلك الفعل في اللحظة المناسبة[4] . ذلك أن «الفعل المترتب على الحجاج ليس موصلا إليه بالمغالطة والتلاعب بالأهواء والمناورة ، وإنما هو فعل هيأ له العقل

---

(١) أبو بكر العزاوي ، «الحجاج في اللغة» ، ص٥٣ .

(٢) Perelman et Tyteca, Traité de L'argumentation, p6.

(٣) المرجع نفسه ، ص٥ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٥٩ .

والتدبر والنظر»[1] ، لتكون قوى الإنسان عند بيرلمان وتيتيكا قوى متضامنة متفاعلة لا قوى معزولا بعضها عن بعض ، ويترتب على هذا الفهم أن نظرية البلاغة الجديدة بإضفائها بعدا عقليا على الحجاج تكون قد أخرجت الخطابة من دائرة الاتهام بالتلاعب بالجمهور (Manipulation) كما حددها أرسطو وعلى نحو ما فهمها رولان بارث (Roland Barthes)[2] .

ويتميز الحجاج في تصور بيرلمان وتيتيكا بخمسة ملامح رئيسة :

١- أنه يتوجه إلى مستمع .

٢- أنه يعبَّر عنه بلغة طبيعية .

٣- مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية .

٤- لا يفتقر تقدمه إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة .

٥- ليست نتائجه ملزمة[3] .

وإلى جانب هذه الملامح يتميز الخطاب الحجاجي بتقنيات قائمة على طريقتين حجاجيتين اثنتين ؛ هما طريقة الوصل (Procédé de liaison) من ناحية ، وطريقة الفصل (Procédé de dissociation) من ناحية أخرى[4] .

ويمكن اعتبار هذه التقنيات الحجاجية أشكالاً لمواضيع أو معانٍ حجاجية ، قادرة على وصف كل أشكال الخطاب .

وبذلك فمفهوم الحجاج عند بيرلمان وتيتيكا قد تخلص من ربق المنطق وأسر الاستدلال المجرد وبدأ يقترب من مجالات استخدام اللغة ، وكان حجر الزاوية فيه اعتبار الحجاج حوارا بين الخطيب وجمهوره ، وليس استدلالا شكليا ولا مغالطة أو

---

(١) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص٣٢ .

(٢) رولان بارث ، ينظر كتاب ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ترجمة عمر أوكَان ، ص٢١ وما بعدها .

(٣) أوليفي روبول ، «هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي» ، ترجمة ، محمد العمري ، ضمن . مجلة علامات في النقد ، ص ٧٧ .

(٤) ينظر على التوالي :

- كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ، ص ٣٠٠ وما بعدها .
- عبد الله صولة ، كتاب الحجاج في القرآن ، ص ٣٥ وما بعدها .

تلاعبا بالمشاعر والعقول .

لكن مفهوم الحجاج لن يبقى في هذا المستوى ، بل سوف يتعمق أكثر بتعمق الدرس اللساني في قضايا الاقتضاء مع ديكرو خاصة ، على أساس أن المقتضى هو جوهر العملية الحجاجية .

٢ . «نظرية الحجاج في اللغة» عند ديكرو وأنسكمبر (Anscombre et Ducrot)

تقدم نظرية الحجاج في اللغة من زاويتين : زاوية بنية الحجاج ، وزاوية وظيفته . فالحجاج كامن في اللغة ذاتها ، لا في ما يمكن أن ينطوي عليه الخطاب من بُنى منطقية أو شكلية كما هو الحال عند بيرلمان وتيتيكا ؛ إذ الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معينة ، عبر إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب . فـ«الحجاج يكون بتقديم المتكلم قولا (ق ١٠) (أو مجموعة أقوال) يفضي إلى التسليم بقول آخر (ق ٢٠) (أو مجموعة أقوال أخرى)»(١) .

فالحجاج إذن ، في نظرية اللغة «إنجاز لفعلين هما فعل التصريح بالحجة من ناحية ، وفعل الاستنتاج من ناحية أخرى ؛ سواء كانت النتيجة مصرحا بها أو ضمنية»(٢) .

وقد حصرت هذه النظرية درس الحجاج في دراسة اللغة لا في البحث عما هو واقع خارجها ؛ إذ اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية ، وبعبارة أخرى «هناك مؤشرات عديدة [للوظيفة الحجاجية للغة] في بنية الأقوال نفسها»(٣) .

وقد انبثقت هذه النظرية من داخل نظرية الأفعال اللغوية ، فأضافت فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج ؛ ففعل الحجاج يفرض على المخاطب نمطا معينا من النتائج باعتباره الاتجاه الوحيد الذي يمكن أن يسير فيه الحوار . والقيمة الحجاجية لقول ما ، هي نوع من الإلزام تتعلق بالطريقة التي ينبغي أن يسلكها الخطاب بخصوص تناميه واستمراره (٤) .

---

(١) Anscombre (J. C.) et Ducrot (O.), L argumentation dans la langue, p8.

(٢) المرجع نفسه ، ص ١١ .

(٣) أبو بكر العزاوي ، «الحجاج في اللغة» ، ص ٥٣ .

(٤) Ducrot (O.), Dire et ne pas dire, p286.

أما الاقتضاء فيرتبط بقاعدة التسلسل ، يقول ديكرو : «عندما تتصل جملة (أ) بواسطة العطف أو الشرط أو بواسطة رابط منطقي فإنها تستلزم جملة أخرى هي (ب) . والرابط المخصص بين (أ) و(ب) لا يعني أبدا ما هو مقتضى ، لكن فقط ما هو منطوق بواسطة (أ) و(ب)» [١] .

إن اللغة إذن –حسب هذه النظرية- تحمل في جميع مستوياتها بعدا حجاجيا وهي وسيلة سجالية في جوهرها ، ومسرح لظهور المقتضى باعتباره شكلا من أهم الأشكال الحجاجية الكامنة في اللغة ، فالمقتضى «ليس حدثا بلاغيا مرتبطا بالقول ، وإنما منغرس في اللغة نفسها ، وهو ما يدعونا ، ضرورة ، إلى أن نعتبر اللغة ، بصرف النظر عن استعمالاتها المختلفة ، مسرح محاورة ومواجهة بين ذوات بشرية» [٢] .

هذا عن الحجاج من حيث بنيته ، أما وظيفته في نظرية الحجاج في اللغة ، فتكمن في التوجيه L'orientation ؛ حيث إن دلالة الملفوظ محصورة في التوجيه الناتج عنه [٣] .

ويحصل هذا التوجيه في مستويين : مستوى السامع ، ومستوى الخطاب نفسه . والآية في توجيه السامع «التأثير [فيه] أو مواساته أو إقناعه أو جعله يأتي فعلا ما ، أو إزعاجه أو إحراجه أو غير ذلك» [٤] .

وفي مستوى الخطاب ، يحصل هذا التوجيه حين يكون القول (ق .١) مؤديا بالضرورة إلى ظهور (ق .٢) ، صراحة أو ضمنيا . وإذا كان (ق .٢) ضمنيا فإن ضمنيته هذه تكون على سبيل الاقتضاء [٥] .

وأهم مأخذ على هذه النظرية حصرها دلالة الملفوظ في فعل التوجيه في الوقت الذي يعتبر فيه التوجيه جزءاً من دلالة الكلام وبعضا منه ، «فقد يكون للكلام ،

---

(١) أحمد كروم ، «مقاربة نظرية في مظاهرة الارتباط الحجاجي لبنية الاقتضاء» ، ضمن مجلة عالم الفكر ، ص ٢٣٢ .

(٢) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص ٣٩ .

(٣) L'argumentation de la langue, p5.

(٤) المرجع نفسه ، ص ٧ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٨ .

بحسب المواقف التأويلية التي نقفها منه ، دلالات تتجاوز الحجاج والتوجيه وتفيض عنهما ، يمكن تسميتها بالوقع الحجاجي أو الوظيفة الحجاجية»[(١)] .

٣. نظرية المساءلة لميشيل ماير (Michel Meyer)

ترتبط نظرية المساءلة بـ«دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيّه»[(٢)] ؛ إذ الوجه في ذلك أنه يوجد في معنى الجملة الحرفي إشارات حجاجية تؤدي إلى ظهوره الضمني في ضوء ما يمليه المقام ، وتلوح بنتيجة ما ، تكون مقنعة أو غير مقنعة[(٣)] . والعلاقة بين الضمني والصريح ، على صعيد لساني محض ، مندرجة في إطار تداولية مدمجة تجمع بين لسانيات اللغة من جهة ، وبين عناصر المقام ومعطياته من جهة أخرى .

وتتصل صياغة مفهوم الحجاج على ضوء نظرية المساءلة باعتبار الحجة «جوابا أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال مقدر يستنتجه المتلقي ضمنيا من ذلك الجواب ويكون ذلك بطبيعة الحال في ضوء المقام وبوحي منه»[(٤)] ؛ بحيث يكون المتلقي في نهاية المطاف ، وهو يقرأ الحجج الصريحة أو الأجوبة في خطاب ما ، سائلا Questionneur يستنتجها ضمنيا من خلال الأجوبة المقدمة في النص ، مستعينا بمعطيات يوفرها المقام[(٥)] . فظاهر الكلام هو الجواب ، وضمنيُّه هو السؤال . ومثلما يكمن الضمني في صميم الظاهر يكشف عنه المقام يكمن السؤال في صميم الجواب ويقع عليه السامع أو المتلقي بمساعدة ذلك المقام .

إن هذه النظريات الحجاجية إذن ، على أهميتها المنهجية والتأطيرية لعملنا في هذا البحث تبقى متباينة ، وسنحاول أن نقف منها موقفا وسطا ؛ لأن اعتمادها في حرفيتها من شأنه أن يثير مشاكل منهجية في مجال الدراسات الحجاجية عامة ، وفي دراسة خطاب المناظرة دراسة حجاجية خاصة . ومن ذلك اعتبار «نظرية البلاغة

---

(١) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص ٣٩ .

(٢) Meyer (M), Logique, langue et argumentation, p112.

(٣) المرجع نفسه ، ص ١١٣ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٣٦ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٢٤ .

الجديدة» الحجاج قائما أساسا على الوصل والفصل الحجاجيين ، مما من شأنه أن يضيّق أفق الدراسة الحجاجية ويجعل الحجاج نمطا واحدا مهما تغيرت وتنوعت النصوص والأقوال الحجاجية . وفي المقابل ، تبدو نظرية الحجاج في اللغة أكثر توسعا في مفهوم الحجاج ؛ إذ يكون كل قول مهما كانت الغاية منه والدافع إليه قولا حجاجيا ، لكن اللغة ليست بكل وحداتها المعجمية ذات طاقة حجاجية في ذاتها ، وإنما لطبيعة النص والخطاب عنه دور أساسي في إكساب لغته بُعدا حجاجيا أو نفيه عنه .

ولما كانت المناظرة خطابا لغويا يقتضي التأثير والإقناع ، فإنها خطاب حجاجي يقتضي الكشفُ عن طاقاته الحجاجية تشغيلَ كل الإمكانيات الفلسفية واللغوية والمنهجية التي توفرها نظريات البحث في الحجاج .

لهذه الغاية ، نعتمد في مقاربة مناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس القنائي منهجا يمتح من كل النظريات الحجاجية السابقة ، ويجعل من المقاربة الحجاجية للخطاب عامة وللمناظرة خاصة ، مقاربة تقوم على أربعة أبعاد هي : البعد الاجتماعي للحجاج ، وبعده اللغوي ، وبعده الاستدلالي ، وبعده الوظيفي ، باعتبار هذه الأبعاد ، في نظرنا ، أبعاداً متداخلة ومتكاملة في الكشف عن الطاقات الحجاجية في خطاب المناظرة .

I- البعد الاجتماعي للحجاج في المناظرة:

يرتبط التفاعل الحجاجي في المناظرة في بعده الاجتماعي باستحضار فكرة الحوار ؛ إذ الحجاج حوار يتم به إقناع مخاطب عاقل ما بصواب ادعاء ما ، ومن ثم ينبغي مقاربة المناظرة باعتبارها حوارا ذا مناصب وأدوار يتعاقب عليها المتفاعلان في سياق ثقافي واجتماعي مخصوص .

١- السياق الثقافي والاجتماعي للمناظرة

ليس أطراف المناظرة وحدهم الذين يحددون إطارها الاجتماعي ، ذلك أنها لا تسعى فقط إلى الدفاع عن ادعاء ناجم عن عقيدة أو فرضية ذهنية ، إنما تهدف أيضا إلى إبراز العلاقة القائمة بين المتناظرين والحضور ؛ فالمتناظرون حين التدافع يحاولون إرضاء الحضور مما ينعكس على تطورات المناظرة ومسارها .

وبهذا فالمناظرة مدعوة إلى عقد أسلوب لغوي معين ، وتراكيب خاصة تتلاءم مع الجو الثقافي الذي يحكم المكان أو المجلس حيث تدور المناظرة ؛ فالمؤسسات الاجتماعية والانتماء الاجتماعي للحاضرين في المناظرة يؤثران بشكل أو بآخر في بنيتها وجريان الحجاج فيها .

وإذا كان المتحاورون أبطال المناظرات ، ينتمون دائما إلى طبقة المفكرين والعلماء ، فإن أسلوبهم في المناظرة ليس واحدا في كل الحالات ، بل يختلف من مجلس إلى آخر ، ويبدو هذا جليا حينما تدور المناظرة في مجلس السلطان ، الذي يفضل أن تثار في مجلسه الموضوعات الدينية والعقدية لأنها تمس الحياة الاجتماعية وترتكز على الصراع الديني الذي يشكل أساس الصراع الاجتماعي الذي يشغل السلطة لتدعيم مركزها السياسي .

وهكذا دارت مناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات وزير المقتدر الخليفة العباسي سنة ست وعشرين وثلاثمائة[١] . وبحضور خاصة من العلماء ورجالات الفكر والسياسة في القرن الرابع الهجري ، «وفيهم الخالدي وابن الأخشاد والكتبي وابن رباح وابن كعب وأبو عمرو قدامة بن جعفر والزهري وعلي بن عيسى الجراح وأبو فراس وابن رشيد وابن عبد العزيز الهاشمي وابن يحيى العلوي ورسول ابن طغج من مصر والمرزباني (. . .)»[٢] . وكان لهذا الحضور الثقافي والسياسي أثر كبير في مجرى المناظرة ، وفي أسلوبها الحجاجي . وعلى الرغم من أن الموضوع المتنازع حوله ليس دينيا لاهوتيا ، بل لغوياً ثقافياً ، إلا أن التدافع حوله كان أشد وأقوى ، لأنه قائم بين ممثلي علْمي المنطق اليوناني والنحو العربي ، ويعكس صراعا ثقافيا بين عقليتين مختلفتين . فأبو سعيد السيرافي كان ينتمي إلى جماعة اللغويين والنحويين التي اصطدمت مع الفلاسفة والمناطقة معتبرة النحو العربي منطقا للغة العربية ، والمنطق الأرسطي نحوا للغة اليونانية ، رافضة الفصل بين النحو والمنطق على أساس أن هذا يُعنى بالمعاني وذلك يُعنى بالألفاظ .

ويبدو ذلك واضحا في دفاع السيرافي عن النحو باعتباره منطقا للغة العربية :

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق ، أحمد أمين وأحمد الزين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د .ط .) . (د .ت .) ، ١٠٧/٢ ، الهامش ٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ١٠٨/١ .

«معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته ، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها ، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخي الصواب في ذلك وتجنب الخطإ من ذلك ، وإن زاغ شيء عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر والتأويل البعيد ، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم» [1] .

ويشرح السيرافي الأبعاد المنطقية للبيان العربي ، فيقول : «وأنت إذا قلتَ لإنسان : «كن منطقيا» ، فإنما تريد : كن عقليا أو عاقلا أو أعقل ما تقول لأن أصحابك يزعمون أن النطق هو العقل ؛ وهذا قول مدخول لأن النطق على وجوه أنتم (المناطقة) عنها في سهو .

وإذا قال لك الآخر : «كن نحويا لغويا فصيحا» ، فإنما يريد : افهم عن نفسك ما تقول ، ثم رُمْ أن يَفهم عنك غيرُك .

وقدِّر اللفظ على المعنى فلا يفضُل عنه ، وقدِّر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه ؛ هذا إذا كنت في تحقيق شيء على ما هو به . فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فاجعل اللفظ بالروادف الموضِّحة والأشباه المقرِّبة ، والاستعارات الممتعة ، وبيِّن المعاني بالبلاغة ، أعني لوِّح منها لشيء حتى لا تُصاب إلا بالبحث عنها والشوق إليها ، لأن المطلوب إذا ظُفِرَ به على هذا الوجه عزّ وحَلا وكَرُم وعلا ؛ واشرح منها شيئا حتى لا يمكن أن يُمتَرى فيه أو يُتعَب في فهمه أو يُعَرَّجَ عنه لاغتماضه ؛ فهذا المذهب يكون جامعا لحقائق الأشباه ، ولأشباه الحقائق ؛ وهذا باب إن استقصيتُه خرج عن نمط ما نحن عليه في هذا المجلس على أنّي لا أدري أيؤثر فيك ما أقول أو لا؟» [2] .

ويضاف إلى هذا الصراع الثقافي أن كلا من الخصمين كان هدفه من خلال المناظرة الدفاع عن مكانه عند السلطة ، وليس الوصول إلى حقيقة العلاقة بين علمي النحو والمنطق . ومنذ افتتاح المناظرة نجد الوزير بن الفرات متحيزا إلى جانب السيرافي ، فهو لا يريد الاستماع إلى مناظرة تكون فيها الفرص متكافئة بين المتحاورين في عرض وجهات نظريهما بحثا عن الحقيقة ، بل يريد أن يرى متّى بن يونس والجماعة الفكرية التي يمثلها مهزومة أمام السيرافي والتيار الذي يدافع عنه .

(١) المرجع نفسه ، ١/١٢١ .

(٢) المرجع نفسه ، ١/١٢٤-١٢٥ .

فتبدأ المناظرة بتحريض من الوزير للعلماء الحاضرين في مجلسه ضدّ متّى وما يقدمه من ادعاء حول تفضيل المنطق اليوناني على النحو العربي قائلاً : «ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متّى في حديث المنطق ، فإنه يقول : لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ، والشك من اليقين ، إلا بما حويناه من المنطق وملّكناه من القيام به ، واستنفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده ، فاطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه»[١] .

وأضاف : «والله إنّ فيكم لَمَنْ يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه ، وإني لأعُدّكم في العلم بحارا ، وللدين وأهله أنصارا ، وللحق وطلاّبه منارا ؛ فما هذا الترامز والتغامز اللذان تجِلّون عنهما؟»[٢] .

غير أن السيرافي ، ولثقل المسؤولية ، سيعتذر في البداية بعدم الاختصاص والإحاطة : «اعذر أيها الوزير ، فإن العلم المصون في الصدر غيرُ العلم المعروض في هذا المجلس على الأماع المُصيخة ، والعيون المحدِقة ، والعقول الحادة ، والألباب الناقدة ؛ لأن هذا يستصحب الهيبة ، والهيبة مكسرة ، ويجتلب الحياء ، والحياء مَغلَبة ؛ وليس البراز في معركة خاصة كمِصاع في بقعة عامة»[٣] . إلا أن ابن الفُرات لم يقبل اعتذاره ، بل دفعه للمناظرة ، قائلا : «أنتَ لها يا أبا سعيد ، فاعتذارك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك ، والانتصار في نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك»[٤] .

فلم يجد أبو سعيد إلا أن يستجيب أبو سعيد السيرافي لهذا التحريض بعد تردد ، وتبدأ المناظرة بينه وبين متّى . ولا تمضى إلا فترة قصيرة حتى يصبح السرافي المتكلم الوحيد الذي لا يقاطعه إلا تدخل الوزير من فترة إلى أخرى ؛ ليعلن عن تأييده لهذا الأخير وعن تشفيه بمتّى : «أيها الشيخ الموفق ، أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشدّ في إفحامه ، وحقّق عند الجماعة ما هو عاجز عنه ، ومع هذ فهو مشنّع به»[٥] .

---

(١) المرجع نفسه ، ١٠٨/١ .

(٢) المرجع نفسه ، ١٠٨/١ .

(٣) المرجع نفسه ، ١٠٩/١ .

(٤) المرجع نفسه ، ١٠٩/١ .

(٥) المرجع نفسه ، ١١٧/١-١١٨ .

وقد تحولت المناظرة في مرحلة الختم إلى محاكمة بتحريض من الوزير دائما . يقول : «سَلْهُ يا أبا سعيد عن مسألة أخرى ، فإن هذا كلّما توالى عليه بانَ انقطاعُه . وانخفض ارتفاعه ، في المنطق الذي ينصره ، والحق الذي لا يُبصره»[1] . ليتعرض فيها متَّى بن التجريح النفسي والعلمي ، حتى إذا انتهت لم نَعُد نشعر بوجود متّى أمام انتصار السيرافي ، وتهليل الحاضرين وعلى رأسهم الوزير ، الذي يزفُّ التهاني إلى السيرافي لانتصاره الباهر ، قائلا : «عين الله عليك أيها الشيخ ، فقد نَدَّيت أكبادا وأقررتَ عيونا ، وبيَّضت وجوها ، وحكتَ طرازا لا يبليه الزمان ، ولا يتطرق إليه الحدثان»[2] .

٢- البناء الحواري للمناظرة

أولى السمات الاجتماعية للمناظرة هي بناؤها الحواري ، فالمدعي يتوجَّه إلى غيره مُطلعا إياه على ما يعتقد ، وما يَعرف ، ومطالبا إياه مشاركته اعتقاداته ومعارفه ، متبعا سبلا استدلالية متنوعة تجرُّ الغير إلى الاقتناع برأي محاوره .

فمتّى يعتقد صدق ما يدعيه من قضايا ترتبط بأن «[المنطق] آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسدُ المعنى من صالحه»[3] . ويُطالب محاوره بأن يصدِّق بدوره هذا الادعاء ، متبعا في ذلك سبلا استدلالية مختلفة ، بدءاً بالدليل التمثيلي الذي يستدل به على صدق دعواه ، قائلا : «[المنطق] كالميزان ، فإنّي أعرف به الرُّجحان من النقصان ، والشائل من الجانح»[4] . ومما يزيد هذا البعد الاجتماعي رسوخا استعداد المتحاورين لتجاوز الخلافات في الرأي والتعاون في طلب الحقائق والحلول ، اعتمادا على الحوار المباشر المبني على السؤال والجواب .

يقول أبو سعيد السيرافي : «حدثني عن المنطق ما تعني به؟ فإنا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامُنا معك في قبول صوابه وردِّ خطئه على سَنَن مَرضي وطريقة معروفة»[5] . وفي هذا السياق يأتي فعل الاعتراض الذي تقدم به السيرافيّ لتقويم

---

(١) المرجع نفسه ، ١/١٢١-١٢٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ١/١٢٨ .

(٣) المرجع نفسه ، ١/١٠٩ .

(٤) المرجع نفسه ، ١/١٠٩ .

(٥) المرجع نفسه ، ١/١٠٩ .

لمعرّض وتحقيق الإقناع .

والملاحظ أن المناظرة حين قامت على الحوار المباشر جمعت كل الضمائر (المتكلم المفرد ، المخاطب المفرد ، المتكلم الجمع ، المخاطب الجمع) وما ذلك إلا للدلالة على المذهبية ؛ فاستخدام الضمائر (نحن وأنتم) في عدد من المواقع لا يقصد منه الشخصان المتحاوران ، وإنما يقصد منه التيار العقدي والجماعة الفكرية التي يمثلها المتحاوران . ففي النصف الثاني من المناظرة يميل السِّيرافي إلى مخاطبة خصمه بـ«أنتم» كقوله : «على ما حشوتم به كتبكم» ، أو : «تدَّعون الشعر ولا تعرفونه» ، أو : «سمعتُ قائلكم يقول (. . .)» ، أو : «وتقولون : جئنا بالسحر (. . .)» ، أو : «حدِّثنا هل فصَّلتم قط بالمنطق بين مختلفين» ، أو : «لأن أصحابك يزعمون أن النطق هو العقل» ، أو :«ما وجدنا لكم إلا ما استعرتم من لغة العرب» ، أو أخيرا : «أرِنا قوة صناعتك» [(١)] .

من هذه الأمثلة نلاحظ أن السيرافي عندما يستخدم الضمير «أنتم» يستخدم في الوقت نفسه الضمير «نحن» . وفي هذا الاستخدام لا يريد تعظيم محاوره أو تعظيم نفسه ، لأن استخدام ضمائر الجمع للدلالة على المفرد لم يكن مستعملا في المجتمع العربي الإسلامي في ذلك العصر ، وإنما يقصد به الجماعة الفكرية التي ينتمي إليها الخصم ؛ الفلاسفة والمناطقة ، كما يضع هذه الجماعة الفكرية بمقابل الجماعة التي ينتمي إليها المتكلم ويدافع عنها ويُناصر آراءها ، أعني النحويين واللغويين .

II- البعد اللغوي للحجاج في المناظرة:

إن التفاعل الحجاجي في المناظرة في بعده اللغوي يتصل بما يَظهر لغة بين المتفاعلين لا بما يفكران فيه دون أن يبلغاه أو يعبرا عنه . وبالتالي ينبغي للاهتمام الحجاجي أن ينصب على ما يقع فيه من أفعال لغوية ؛ إذ يفترض الموقف أن التفاعل لا يتم بتبادل أخبار عن حالات الأشياء في الكون بقدر ما يتم تبادل الأفعال اللغوية ، لذلك فإن اللغة تحيل على ذاتها ؛ إذ هي تعكس عملية قولها بحيث يكون معنى القول ما ينقله من وصف وتمثيل لعملية قول ذلك القول[(٢)] . وترتبط الأفعال اللغوية غالبا بفعلي المحاجة والاقتضاء .

---

(١) المرجع نفسه ، ١/١٢٢ ، ١٢٤-١٢٥ .

(٢) Ducrot (O), Les échelles argumentatives, p34.

١ - فعل المحاجة في المناظرة

إذا كان الحجاج هو أن يقدم المتكلم قولا «ق ١.» (أو مجموعة أقوال) موجهة إلى جعل المخاطب يقبل قولا آخر «ق ٢.» (أو مجموعة أقوال أخرى) سواء أكان «ق ٢» صريحا أم ضمنيا[(١)] ، فإن فعل المحاجة هو هذا الحمل على قبول «ق ٢.» على أنه نتيجة للحجة «ق ١.» . وهذا الفعل محكوم بقيود لغوية ، فلابد من أن تتوفر في الحجة «ق ١.» شروط محددة حتى تؤدي إلى «ق ٢.» . وبتعبير آخر ، يتمثل فعل المحاجة في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها بمثابة الحجج اللغوية ، وبعضها الآخر بمثابة النتائج التي تستنتج منها . لذلك فالحجاج مسجل في بنية اللغة ذاتها وليس مرتبطا بالمحتوى الخبري للأقوال ولا بمعطيات بلاغية مقامية ، «فالخطاب هو وسيلة الحجاج وهو في آن واحد منتهاه»[(٢)] .

ومن هنا وجب التمييز بين الاستدلال والحجاج لأنهما ينتميان إلى نظامين مختلفين ، نظام «المنطق» ونظام الخطاب . فالاستدلال فعل لغوي يستلزم إنتاج قول ما ، غير أنه لا يشكل خطابا بالمعنى القوي الذي يعطيه ديكرو لهذا المصطلح ؛ إذ الأقوال التي يتكون منها الاستدلال «مستقلة بعضها عن بعض ، بحيث إن كل قول منها يعبر عن قضية ما أو يصف حالة أو وضعا من أوضاع العالم باعتباره وضعا واقعيا أو متخيلا»[(٣)] ، لذا فتسلسل الأقوال في الاستدلال ليس مؤسسا على الأقوال نفسها ، ولكنه مؤسس على القضايا المتضمنة فيها ، أي على ما تقوله أو تفترضه بشأن العالم[(٤)] . أما الحجاج فهو مؤسس على بنية الأقوال اللغوية ، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب .

فقول متّى : «إنما لزم ذلك لأن المنطق بحثٌ عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة (. . .) والناس في المعقولات سواء»[(٥)] ، جملة تتكون من حجة ونتيجة يتم

---

(١) شكري المبخوت ، «نظرية الحجاج في اللغة» ، ضمن كتاب ، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ، ص ٣٦٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦١ .

(٣) أبو بكر العزاوي ، «الحجاج في اللغة» ، ضمن مجلة ، فكر ونقد ، ص ٥٤-٥٥ .

(٤) Ducrot (O), Les échelles argumentatives, p10-11.

(٥) الإمتاع والمؤانسة ، ١/١١١ .

تقديمها للتأكيد على لزوم المنطق جميع الأمم ، فلما كان المنطق بحثا عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة والناس في المعقولات سواء ، فذلك يدعوهم ويدفعهم إلى تعلم المنطق ، وقد اعتمد متّى بن يونس هذه الحجة لإقناع مخاطبه بضرورة تعلم المنطق والحاجة إليه لتحصيل المعاني المدركة والأغراض المعقولة ؛ فمتّى بن يونس يقدم هذا العنصر باعتباره حجة ودليلا لصالح النتيجة المقصودة .

وقد أتت هذه الحجة ردًا على الاعتراض الذي تقدم به السيرافي على دعوى متّى . يقول السيرافي : «إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها ، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم ، ما شهد لهم به قبلوه ، وما أنكره رفضوه؟»[1] .

وهذا الاعتراض بدوره ينبني على حجة لفائدة نتيجة ضمنية هي «العرب غير ملزمين بالنظر في المنطق واتخاذه قاضيا وحكما لهم وعليهم . ولتأكيد نفس النتيجة أضاف السيرافي حجة أخرى مفادها : «إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلاّ باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة»[2] .

ويتكون هذا القول من حجة ونتيجة ، وقدمت حجة «المعاني المدركة والأغراض المعقولة لا يُوصل إليها إلا باللغة» ، لتؤدي نتيجة دفع ودعوة إلى تعلم اللغة .

وهذه الحجة إجمالا مؤسسة لإبطال دعوى متّى بن يونس إلى لزوم تعلم المنطق اليوناني ، لأن ما يترتب على هذه الحجة من نتيجة يقدم حجة على ما تقدم به السيرافي من اعتراض : «أنت إذًا لست تدعونا إلى المنطق وإنما تدعو إلى تعلم لغة يونان»[3] . وبين هاتين الحجتين علاقة تلازم ، إذ القول الأول يمكن اعتباره حجة ، والقول الثاني نتيجة من خلال ترتيب هذه الحجج من حيث درجات القوة والضعف .

(ن) - أنت تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية لا إلى علم المنطق .

(ج) - لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة .

---

(١) المرجع نفسه ، ١/١١٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ١/١١١ .

(٣) المرجع نفسه ، ١/١١١ .

(ب) – الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يُوصل إليها إلا باللغة .
(أ) – المنطق بحث في الأغراض المعقولة والمعاني المدركة .

فالتدرج في الأقوال والحجج مبني على ما تقيمه هذه الحجج فيما بينها من علاقات نتائج واستلزام بعضها لبعض .

فالسيرافي يقدم القولين (أ) و(ب) معتبرا إياهما حجتين لفائدة النتيجة ، ولكن إذا نظرنا في العلاقة بين (أ) و(ب) فإن المتكلم يعتبر الحجة (ب) أقوى من الحجة (أ) بالنسبة إلى النتيجة (ن) .

٢- السلالم الحجاجية واشتغال خطاب المناظرة

تنطلق نظرية السلالم الحجاجية من إقرار التلازم في فعل المحاجة بين قول الحجة ونتيجته ، ومعنى التلازم هنا هو أن الحجة لا تكون كذلك بالنسبة إلى المتكلم إلاّ إذا أضيفت إلى النتيجة ، مع العلم أن النتيجة قد يصرح بها وقد تبقى مضمرة . وتكمن أهمية السلالم الحجاجية أساسا في إخراج قيمة القول الحجاجي من حيز المحتوى الخبري للقول الخاضع لشروط الصدق المنطقي إلى قول حجاجي ذي وجهة حجاجية تحدد قيمته باعتباره يدعم نتيجة ما .

وفي نص المناظرة موضوع اشتغالنا يمكن أن نأخذ مثلا قول السيرافي لمتّى بن يونس : «أنتَ تجهل حرفا واحدا في اللغة التي تدعو بها إلى حكمة يونان (ح .١) ، ومن جهل حرفا أمكن أن يجهل حروفا (ح .٢) ، ومن جهل حروفا جاز أن يجهل اللغة بكاملها (ح .٣) ، فإن كان لا يجهلها كلها ولكن يجهل بعضها ، فلعله يجهل ما يحتاج إليه ، ولا ينفعه فيه علم ما لا يحتاج إليه (ن)»[1] . نجد أن النتيجة قدمت لتدعيمها ثلاث حجج (ح .١) و(ح .٢) و(ح٣ .) لأن هذه الأقوال في نظر السيرافي تدعم نتيجة واحدة هي : «من يجهل ما يحتاج إليه لا ينفعه فيه علم ما لا يحتاج إليه» . والمراد من ذلك أن من جهل اللغة العربية لا ينفعه فيها علمه بالمنطق اليوناني . ومهما تكن النتيجة التي تقدم لفائدتها هذه الأقوال ، فإنها أقوال تنتمي إلى القسم الحجاجي الواحد والذي يحدد النتيجة .

---

(١) المرجع نفسه ، ١/١١٦-١١٧ .

فالقسم الحجاجي إذن هو أن يقدم المتكلم أقوالا معتبرا أنها حجج لفائدة النتيجة ، ولكن إذا نظرنا في العلاقة بين هذه الأقوال نجد المتكلم يعتبر إحدى هذه الحجج أقوى من الأخريات بالنسبة إلى النتيجة[1] ، لذا نجد السيرافي قدم (ح ٣.) على (ح ٢.) وهما معا على (ح ١.) لأنها حجج لفائدة النتيجة (ن) ؛ باعتبارها قائمة على الترتيب . ويعتبر السيرافي بمقتضى ذلك أن (ح ٣.) أقوى من (ح ٢.) و(ح ٢.) أقوى من (ح ١.) بالنسبة إلى النتيجة (ن) ، وأن استخلاص النتيجة من (ح ١.) يستلزم استخلاص النتيجة من (ح ٢.) . والعكس غير صحيح . وهكذا فعلاقة الترتيب هذه تكون سلما حجاجيا نرسمه كالتالي :

(ن) - جهل اللغة لا ينفع فيه عِلم بالمنطق .

(ح ٣.) - من جهل حروفا جاز أن يجهل اللغة بكاملها .

(ح ٢.) - من جهل حرفا أمكن أن يجهل حروفا .

(ح ١.)- أنت تجهل حرفا من حروف اللغة العربية .

ن = النتيجة (ح ١.) و(ح ٢.) و(ح ٣.) : حجج وأدلة تخدم النتيجة «ن» .

ويتسم السلم الحجاجي حسب ديكرو بالسمتين الآتيتين :

أ-كل قول يرد حجة في درجة ما من السلم ، يكون القول الذي يعلوه حجة أقوى منه بالنسبة إلى النتيجة (ن) .

ب- إذا كان القول (ح ١.) يؤدي إلى النتيجة (ن) ، فهذا يستلزم أن القول (ح ٢.) أو القول (ح ٣.) الذي يعلوه درجة يؤدي إليها ، والعكس غير صحيح[2] .

هكذا إذن ، وبتركيز مفهوم السلم الحجاجي على الطابع المتدرج والموجَّه للأقوال ، يتبين أن فعل المحاجة رهين باختيار هذه الحجة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة محددة سلفا من قبل المتكلم . لذلك «فالحكم على المحاجة أساسه القوة والضعف اعتبارا لطابع التدرج فيها لا الصدق والكذب»[3] .

---

(١) شكري المبخوت ، «نظرية الحجاج في اللغة» ، ص ٣٦٥ .

(٢) ينظر كتاب ، Anscombe et Ducrot, L'argumentation de la langue, p 8.

(٣) شكري المبخوت ، «نظرية الحجاج في اللغة» ، ص ٣٧٠ .

٣- الاقتضاء والترابط الحجاجي في المناظرة

ترتبط الفرضية الأساسية لبنية الاقتضاء بأن العديد من الجمل تسعى إلى تطوير مقصد حجاجي محايث ؛ حيث تقدم الجمل على أنها حجة لمصلحة أي نوع من البرهان[١] . فالمبدأ المؤطر للحوار أو الخطاب عموما هو فعل الاقتضاء باعتباره فعلا لغويا يستتبع وجود قانون يحدد ترابط الأقوال ، مفاده أن استئناف الكلام لا يكون إلا انطلاقا مما قيل لا من مضمونه .

ويطرح موضوع الاقتضاء والترابط الحجاجي «في نصوص تظهر من خلالها مواصفات الربط بين المنطوق ، والمسكوت عنه أو المقتضى ، سواء كان هذا الربط بين الأقوال بواسطة روابط حجاجية (Connecteurs argumentatifs) كحروف العطف ، وروابط الاستدراك ، والإضراب وروابط النفي ، وروابط الشرط ، إضافة إلى الصنف الآخر من الروابط والتي تتعلق بمجموع الجملة ، وتسمى بالعوامل الحجاجية (Les opérateurs argumentatifs)[٢] .

والعامل الحجاجي ، خلافا للرابط الحجاجي ، لا يربط بين متغيرات حجاجية ؛ أي بين حجة ونتيجة ، أو بين مجموعة حجج ونتيجة ، ولكنه يقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما[٣] .

٣ . ١ . اقتضائية الكلمة

لما كان الحجاج في المناظرة يرمي إلى تغيير أوضاع الذين يوجه إليهم ، فهو في مستوى أول ، يستخدم كلمات ذات خصائص اقتضائية وتقويمية قائمة في اللغة ، ليكون ذا فعالية أكبر في تغيير أوضاع من يوجه إليه . فالحاج يعمد إلى اختيار كلمة دون أخرى مما يرادفها أو يظن أنه يرادفها ، فهو يرمي إلى مزيد من التأثير في الخصم على أساس أن الكلمة المختارة أعلق بعالم الخطاب وأمضى أثرًا فيه . فللكلمة خصائص في ذاتها تستمدها من اللغة ومن التداول تجعلها مؤهلة بطبيعتها لتكون

---

(١) أحمد كروم ، «مقاربات نظرية في مظاهر الربط الحجاجي لبنية الاقتضاء» ، ص ٢٣٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٣٠ .

(٣) أبو بكر العزاوي ، «الحجاج والشعر ؛ نحو تحليل حجاجي لنص شعري معاصر» ، ضمن مجلة ، دراسات سيميائية أدبية لسانية ، ص ١١٢ .

ذات صبغة حجاجية ، وترشّحها لتكون من معجم الخطاب الحجاجي . وأن لها في الخطاب ، بناءً على تلك الخصائص ، حركة تقضي فيها غيرها وتعوضه وتحلُّ محله ليكون الخطاب أوغَل في الحجاج وأذهب في الإقناع . «حتى إذا ما أُقحمت هذه الكلمات في تراكيب كانت هي المسؤولة عن ظهور المقتضى فيها انطلاقا من معناها المعجمي أساسا» (١) .

وسنكتفي بدراسة أكثرها تأثيرا في مجرى المناظرة وأكثرها تواترا فيها .

- كلمة «أخطأت» : ترتبط الدلالة المعجمية لكلمة «خَطِئَ» بالحياد عن الصواب ، والوقوع في خلافه ، وتتمثل خصوصيتها في كونها مسرحا لظهور المنطوق والمقتضى معا ، فهما لا ينفصلان ؛ إذ منطوقها يؤدي إلى مقتضاها ، ومقتضاها ينحدر من منطوقها ، فهي تحمل في الوقت نفسه تهمة من جهة المنطوق ، حقيقة من جهة المقتضى ، إنها اتهام في ضوء حقيقة ، ونفي التهمة ؛ أي المنطوق ، لا يمكن إلاّ أن يمرّ عبر نفي الحقيقة ؛ أي المقتضى ، ولا يتأتى ذلك إلا بمهاجمة القائل نفسه . يقول ديكرو : «إن نفي المقتضى يساهم في تحويل الحوار إلى خصومة (. . .) فمهاجمة مقتضيات الخصم (. . .) لا تكون إلا مهاجمة الخصم نفسه»(٢) . وفي محاولة السيرافي الاعتراض على مُدَّعى متّى بن يونس بأن «[المنطق] آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه»(٣) يُرَدُّ بقوله : «أخطأت ، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية ؛ وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل»(٤) .

نجد هنا أن العناصر المكونة لبنية الاقتضاء هي :

أ- القول : أخطأت ، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم .

ب- المقول : صحيح الكلام من سقيمه لا يعرف بالمنطق .

جـ- المقتضى : صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم لا بالمنطق .

---

(١) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية ، ٩١/١ .

(٢) Ducrot (O), Dire et ne pas dire, p 92.

(٣) الإمتاع والمؤانسة ، ١٠٩/١

(٤) المرجع نفسه ، ١٠٩/١ .

حيث يأتي المقتضى من «أخطأت» وهو هنا «صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم لا بالمنطق» ، مبطلا قول المدعي (المنطق آلة يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه) على نحو يبدو معه مُدَّعى متَّى قائما في مجمل الاعتراضات التي تقدم به السيرافي من خلال تقابل بين منطوق الملفوظ العام والمقتضى الحاصل من كلمة «أخطأت» .

دلالة المنطوق في قول السيرافي		دلالة المقتضى في معنى «أخطأت»
↓ صحيح الكلام من سقيمه يُعرف بالنظم ، وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل .	/ تقابل	↓ صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالمنطق

وقد تكررت كلمة «أخطأتَ» أكثر من ست (٦) مرات في المسار الحجاجي للمناظرة ، ومن المصدر نفسه (السيرافي) لتنهض بوظيفة حجاجية تتمثل في اختراق دعوى متّى بن يونس وإبطالها ، كما تفيد تقويما معرفيا ، وإن خلا من البعد الأخلاقي فإنه لا يخلو من ذاتية المعترض ، إذ الدعاوى المتحدث عنها يمكن الاعتراض عليها بعبارات أقل قصدا وتجريحا . مع العلم أن السيرافي لم يكتف بالتخطئة صيغة تقويمية بل زاد عليها صيغا تقويمية أخرى مثل :

- «لقد موَّهت بهذا المثال ، ولكم عادة بمثل هذا التمويه» .
- «أفتيت على غير بصيرة» .
- «هذا جهل من كل من يدَّعيه» .

وهذه الصيغ التقويمية يمكن وضعها عموما تحت عنوان «العنف الفكري» ، إذ تسعى إلى التأثير النفسي على الخصم ، وزعزعة ثقته بنفسه وبث الاضطراب والفوضى في تفكيره . وتعمق هذا التقويم حين انتقل السيرافي لاستجواب متى عن أمور علمية لا تدخل ضمن اختصاصه ، وقد نبَّه القدماء على هذا ، وذكروا في حديثهم عن قواعد الجلوس للمناظرة ، عدم صحة استجواب أحد الخصمين للآخر عن مسائل لا تدخل ضمن اختصاصه[1] ، بل أكثر من ذلك نجد انتقال السيرافي

(١) ينظر : ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، ص ٥٨ .

من سؤال إلى آخر دون أن ينتظر جواب مخاطبه ، قائلا : «دع هذا (. . .)» . «حدثني عن (. . .)» . «ما تقول في (. . .)» . إلى حدٍّ نَخَال معه أنفسنا ابتعدنا عن ندِّية المناظرة وانتقلنا إلى مباحثة علمية بين عالم وأحدِ مريديه . يقول السيرافي : «إذا حضرت الحلقة استفدت ، ليس هذا مكان التدريس ، هو مجلس إزالة التلبيس»[1] . ومبرر ذلك ، في نظرنا ، أن السيرافي يركز كل هجومه على جهل متّى بن يونس بالنحو العربي ، ويحاول إبراز هذا الجهل بشكل أكبر شيئا فشيا مع تقدمه في عرض خبراته في مجال النحو ، والمقتضى من ذلك إبراز جهل متّى للنحو العربي في معرض الجهل المعرفي العام ، ومن ثم إبطال دعواه وفساد اعتباره .

٣-٢- العوامل والروابط الحجاجية في المناظرة

تعتبر الروابط الحجاجية موضوعا أساسيا في تحديد بنية الاقتضاء ، لكونها آلية هامة في عملية الربط داخل النسق المقول ، كما تسهم مرجعيتها في تقسيم أطراف الكلام بين مقول منطوق ومقتضى مسكوت عنه ، إضافة إلى أن دورها في العملية الحجاجية يتصل بشكل مباشر ببنية الاقتضاء حين سعيها إلى توجيه العمل وترتيب قضاياه .

وقد وسع ديكرو وظيفة الروابط الحجاجية ، فلم تعد منحصرة في وظيفة الأغراض اللغوية ، بل تؤدي أيضا أغراضا استدلالية حجاجية ، إضافة إلى وظيفتها الرابطة .

وهذه أمثلة لبيان كيفية توجيه بعض المكونات اللغوية للقول الحجاجي في نص المناظرة :

- التوكيد : لما كانت اللغة عبارة عن قائمة هائلة من الإمكانيات المتاحة للتعبير[2] ، فإن العدول الطارئ على تراكيب الكلام تدبير خطاب وخطة حجاج ومطلب إقناع ، وهو فعل كلامي لا زينة كلام ، وهذا هو تحديدًا فعل المحاجة . لذا «فالزيادة أو الحذف خلاف الأصل يقتضي أنهما ظاهرتا عدول ، وهذا العدول عن أصل هو البناء التركيبي في مظهره الإخباري البسيط المجرد من ملابسات المقال والمقام

(١) الإمتاع والمؤانسة ، ١١٩/١ .

(٢) سعد مصلوح ، الأسلوب ، دراسة لغوية إحصائية ، ص ٢٣-٢٥ .

وما يتوكّد عنهما من زيادة تدخل على أصل البناء أو من نقصان يصيبه»[١] .

فقول السيرافي موجها خطابه لمتى بن يونس : «ولقد مَوَّهت بهذا المثال» [٢] ، دخلت عليه زيادة توكيدية ، وهذا التوكيد مفيد من زاوية بلاغية ودلالية ، لا نحوية ، فقد أضيفت إلى المعنى الأول ، الحاصل من «أصل» الجملة (مَوَّهت بهذا المثال) ، معاني لم يفدها الإسناد الخبري (إسناد التمويه إلى متّى) ، وإنما أفادتها الزيادة اللفظية التي جاء بها السيرافي للتأكيد وأُدخلت على هذا الإسناد .

لتكون جملة (مَوَّهت بهذا المثال) هي الدرجة الصفر من الدلالة[٣] ، في حين تقع جملة (وقد موَّهت بهذا المثال) في الدرجة الأولى من السلم ، لتليها جملة (ولقد موَّهت بهذا المثال) في الدرجة الثانية منه ، لذا «فكل توكيد يُزاد فيدخل على الإسناد الخبري الابتدائي تحصل بفضله ، بلاغيا ودلاليا ، زيادة في المعنى الأصلي الذي لذلك الإسناد»[٤] . وذلك على النحو التالي :

الجملة (هي نفسها في كل الحالات الإسنادية)	معناها (هو نفسه لكن يزاد فيه درجات بزيادة اللفظ في كل مرة)
موهّت بهذا المثال	تمويه متى بن يونس
(قد) موَّهت بهذا المثال	تمويه متّى + دفع الشك أو الظن
(لقد) موَّهت بهذا المثال	تمويه متّى + دفع الإنكار

وعلى هذا النحو تكون جملة (موَّهت بهذا المثال) من حيث لفظها ومعناها هي الأصل وبمثابة «الدرجة الصفر» من التعبير ، ما إن دخلت عليها زيادة عنصر يفيد التوكيد حتى تغيرت درجة المعنى ؛ إذ أضيفت إليه سمات دلالية [+دفع الشك] أو [+دفع الإنكار] . والذي أملى هذه الزيادات في اللفظ والمعنى إنما هو المقام أو ما يسميه

(١) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص ٢٩٠ .

(٢) الإمتاع والمؤانسة ، ١/١١١ .

(٣) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص ٢٩٠ .

(٤) المرجع نفسه .

السكاكي : «الاعتبارات الخطابية»[1] . فيكون بذلك الكلام مطابقا لمقتضى الحال .

وأسلوب القصر أيضا ضرب من التوكيد وتكرار لجملة الخبر الابتدائي ، فهو عند بعض اللغويين توكيد مضاعف بمنزلة مؤكدين ، يقول السكاكي : «إن قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ليس إلا تأكيدا للحكم على تأكيد»[2] ، وهذا ما توضحه كثير من الملفوظات المتبادلة بين المتناظرين في النص :

- يقول أبو سعيد السيرافي : «فكأنك تقول : لا حجة إلاّ عقول يونان»[3] ؛ إذ قصر متّى بن يونس الحجة على عقول يونان دون غيرهم في نظر السيرافي ، وفي ذلك تعصب وميل مع الهوى ومجانبة للصواب . وهذا ما دفع متّى إلى نفي هذا المذهب ، بقوله : «لا ، ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه»[4] .

- يقول أبو سعيد السيرافي : «وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي»[5] .

فقصر الخلاف بين اللفظ والمعنى على كون اللفظ طبيعيا والمعنى عقليا .

إن عناصر التوكيد التي وقفنا عند بعض منها بدخولها على القول تجعله ذا بعد حواري تفاعلي حجاجي ، فهي دليل على وجود مدافعة وتناظر وصراع . وتمثل في الجملة التي تدخل عليها شارات حجاجية تستدعي الضمني وتتفتح عليه وتومئ إلى نتيجة و«تدفع إلى استنتاجها»[6] . وآية ذلك «أن يوجد في المعنى الحرفي شارة حجاجية تستدعي الضمني في السياق ، موحية بنتيجة ما (تكون مقنعة أو غير مقنعة)»[7] .

- أسلوب الشرط : يعتبر الشرط مخصصا من مخصصات البيان لكونه يميز

---

(١) السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص ١٧١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٩١ .

(٣) الإمتاع والمؤانسة ، ١١٢/١ .

(٤) المرجع نفسه ، ١١٢/١ .

(٥) المرجع نفسه ، ١٥٠/١ .

(٦) عبدالله صولة ، الحجاج في القرآن ، عبد الله صولة ، ص . ٢٩٧ .

(٧) Ducrot (O), Le dire et le dit, pp39-40.

الكلام ويتصل به . ويعتبره الأصوليون تبديلا لكونه تَخَلَّص لذلك بواسطة أدوات دالة على معاني تعتبر مؤثرات في الحكم ؛ بحيث يتبدل عند وجودها من حال إلى آخر . وإذا كان الشرط بيانا تبديليا فإن تأثيره في الخطاب يتضح من خلال تعلقه بالمعاني المحمولة في حروفه الدالة على وظيفة الربط الخاصة بربط الشرط بالمشروط(١) .

- ومثال ذلك : قول متّى بن يونس ردًا على استغراب السيرافي من دعوة متّى إلى تعلم اللغة اليونانية وهو لا يفي بها . يقول : «يونان وإن بادت مع لغتها ، فإن الترجمة حفظت الأغراض ، وأدت المعاني ، وأخلصت الحقائق»(٢) . وهذا القول يمكن أن نفككه على النحو التالي :
- الشرط : . . . . بادت يونان مع لغتها .
- جواب الشرط : . . . . الترجمة حفظت الأغراض ، وأدت المعاني ، وأخلصت الحقائق .
- الحكم : . . . . . بقاء الأغراض والمعاني والحقائق ؛ أي المنطق .

ومقتضى ذلك أن بقاء الأغراض والمعاني والحقائق متوقف على الترجمة لا على اليونان ولغتهم . فالترجمة استطاعت أن تحفظ المنطق من الاندثار والإبادة كما حصل لأهله ولغتهم . فاستمراره بيننا ليس متوقفا عليهم وعلى لغتهم .

- أسلوب الاستفهام : تتمتع صيغة الاستفهام بأهمية كبيرة في إطار الخطاب الحجاجي ، وترمي هذه الصيغة في الأصل إلى استفسار السائل عن أمر يجهله . أو بتعبير آخر ، الاستفهام هو طلب معرفة حقيقة شيء ؛ أي طلب حصولٍ في الذهن لغير حاصل ممكن الحصول ، يهمُّ المستفهم . ولكنه قد يأخذ صورا أخرى بحسب التركيب النحوي للجملة الاستفهامية ، ويؤدي بذلك وظائف حجاجية أخرى ترتبط بسياق التخاطب .

وفي معرض تحليل الجوانب الحجاجية لهذا الفعل ، في نص المناظرة ، نشير إلى وجوب التمييز بين نوعين من الاستفهام :

---

(١) الاستدلال في معاني الحروف ، أحمد كروم ، ص ١٣١-١٣٢ .

(٢) الإمتاع والمؤانسة ، ١/١١١ .

أ- الاستفهام الحقيقي : والذي يقصد المستفهِم من ورائه طلب معرفة حقيقة شيء ما ، وهذا النوع من الاستفهام قد يوظفه المتكلم ويصبح بالتالي عنصرا من عناصر العلاقة الحجاجية ، ويأتي في بداية المناظرة من قِبل أحد المتحاورين أو من قبل أحد الحاضرين ، وفي الحالة الأولى تكون غايته الكشف عن المراد من الكلام ليسلَم فيما بعد إمكان البناء عليه . يقول السيرافي : «حدِّثني عن المنطق ما تعني به؟ فإنا إذا فهمنا مُرادك فيه كان كلامنا معك في قبول صوابه وردِّ خطئه على سنن مَرضي وطريقة معروفة»[1] .

وهو درجة اعتراضية أولى ، إذ مراد المستدَل له ليس كلام المستدِل ، لكن مراد المستدل من كلامه ، وهو في الآن نفسه اعتراف بالخصم وتسليم بوجود الاختلاف والرغبة في الوصول إلى اتفاق أو تفاهم .

وفي الحالة الثانية يأتي الاستفهام من أحد الحاضرين في مجلس المناظرة بهدف الاستفسار أو بهدف تحديد موضوع المناظرة أو للدعوة إليها .

ب- الاستفهام الحجاجي : (وهذا النوع هو الذي درسه ديكرو وأنسكومبر في أحد فصول كتابهما «الحجاج في اللغة» ، وهو الفصل الذي يحمل عنوان «الاستفهام والحجاج» . «وهذا النمط من الاستفهام يستلزم تأويل القول المراد تحليله انطلاقا من قيمته الحجاجية»[2] على أنه استفهام خرج من دلالته الصريحة إلى استلزام حواري يقتضي مؤشرات داخلية (التركيب) أو خارجية (المقام) ، وبذلك يقتضي المقام الإنجازي-للسؤال مقامات إنجازية أخرى ، حسب مقتضى القرائن السياقية أو المقامية .

والنوع الأول من هذه الأسئلة الاستفهامية هو ما يسعى إلى تقرير استنتاج قدمه السائل بعرضه على الجمهور تمهيدا لنقده ، ويتخذ هذا الاستنتاج صيغة سؤال غير مباشر يرتكز على الشك والافتراض ، يقول السيرافي مخاطبا متّى : «كأنك تقول : لا حجّة إلا عقول يونان»[3] . فكلمة «كأن» وسط بين الحرف والفعل ، فيها معنى الفعل لكنها لا تأخذ فاعلا وتتضمن معنى الافتراض . وهذه الجملة المتضمنة سؤالا تقريريا

---

(١) الإمتاع والمؤانسة ، ١/١٠٩ .

(٢) Anscombre (J. C.) et Ducrot (O), L'argumentation dans la langue.

(٣) الإمتاع والمؤانسة ، ١/١١٢ .

غير مستقلة ؛ إذ ترتبط نحويا بالجملة السابقة ، لأنها تشكل ردًا على الشرط في هذه الأخيرة : «إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت (. . .)»[١] . وما يدل على أنها تتضمن معنى السؤال التقريري ردُّ متّى الذي فهم قصد السيرافي من هذا السؤال فسارع إلى النفي .

وفي موضع آخر يحاول السيرافي تقرير فرضية ، فَطَرح السؤال بعد أن قدَّم له بتمهيد توضيحي يقوده إلى استنتاج يقرره في السؤال : «إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة (. . .) أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟»[٢] . إن جملة السؤال هنا هي أيضا غير مستقلة ، فهي تشكل جوابا للشرط في الجملة السابقة «إذا كانت» . ويصبح معنى السؤال كما يلي : «أنت تؤيدني في أن معرفة اللغة حاجة ضرورية» . لذلك لم يستخدم جملة تقريرية مثل : «إنّ تعلم اللغة أمر ضروري» ، بل وضع هذه الجملة في صيغة استفهامية تقتضي التقرير والإثبات .

بهذين النوعين السابقين من الاستفهام قد عزَّز السيرافي موقفه وتمكن من كسب الجولة الأولى من المناظرة ، بزعزعة ثقة الخصم بنفسه ، وإحراجه عن طريق أسئلته المتتالية ، وتفسيره الأجوبة بالطريقة التي توافقه . ليُفسح المجال بعد ذلك لاستفهام النفي ، الذي يهدف إلى إرباك الخصم وإدانته عن طريق غير مباشرة ، من خلال إثارة الشك والريبة في آرائه الفكرية . ومثال ذلك قول السيرافي :

– فمن لك بمعرفة الموزون أيَّما هو ؛ حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟

– كيف يجوز أن يكون ها هنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصلي؟

– فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب . . .؟

– فمن أين يجب أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟

في هذه الأمثلة استُخدِم الاستفهام في إطار يوحي بالعنف الذي كان يزداد مع تقدم المناظرة ، إلى حد لم يعد فيه المجال مسموحا بالليونة ، فأصبحت لهجة السيرافي شديدة ، وبدأ يمطر خصمه بسلسة من الأسئلة التي تستلزم وتقتضي نفي الفكرة التي

---

(١) المرجع نفسه ، ١/١١٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ١/١١١ .

يتضمنها الاستفهام :

- فمن لك بمعرفة الموزون أيُّما هو : حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟

--> النفي : لا يمكنك معرفة الموزون .

- فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب؟

--> النفي : لا يلزم الترك والهند والفرس والعرب .

- فمن أين يجب أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟

--> النفي : لا ثقة بشيء ترجم لك على هذا الوصف .

- كيف يجوز أن يكون هاهنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصلي؟

--> النفي : لا يوجد شيء يرتفع به الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصلي .

وبنفي هذه الأفكار تبطل دعاوى الخصم وتحصل إدانته ، لأنه يعتقد بهذه الأفكار المنفية . ولو كان هذا النفي مباشرا مصاغا في جمل غير استفهامية لما كان وقعه شديدا على الخصم كما على الحاضرين . فطرح الفكرة في صيغة شك وإثارة التساؤلات حولها بعد التقديم لها بشرح مناسب ، وصَوغ كل ذلك في صيغة سؤال يفاجئ الخصم ويشلُّ قدرته على الإجابة ، إنما هو إدانة للخصم وتأكيد لخطإ الفكرة المطروحة .

ولكي ينجح السيرافي في إحداث الأثر المتوقع من أسئلته في الجمهور كما في خصمه متّى ، فإنه لا يترك مجالا لهذا الأخير ليَردّ ، بل يُسرع لإصدار أحكام : «فهذا جَهلٌ من كل من يدّعيه»[1] . لا تخاطبُ الخصم مباشرة بل هي أحكام عامة على كل من يعتقد خلاف رأيه ، لأن الحكم العام أشبه بالقانون أو المبدإ العام الذي يخضع له كل من وجد في ظروف مشابهة ، بدءاً بمتّى بن يونس . أضف إلى ذلك أن اتهام متّى مباشرة بالجهل كان من الممكن أن يثير تعاطف الحاضرين معه واتهامهم السيرافي بالإخلال بقواعد الجلوس للمناظرة .

بعد الاستفهام الحجاجي ، يأتي الاستفهام الاختباري الذي يتخذ صيغا مباشرة وغير مباشرة ، فحين تستخدم أفعال الطلب ، ومثل : «حدثني -ما تقول-» أو : «ما أحكامه؟ كيف مواقعه؟ (. . .) هل هو على وجه أو وجوه (. . .)» فالمستفهِم لا ينتظر جوابا ويُدرِك قبل الاستفهام أن المستفهَم لا يمكنه الإجابة عنها ، لأنها تتناول

(١) المرجع نفسه ، ١١٧/١ .

اختصاصا يجهله . وإذا نحن علمنا أن ذلك مردود في باب المناظرة ، فنتساءل عن الهدف من هذه الأسئلة إذاً؟ إنها ترمي ، من جهة ، إلى إحراج الخصم ودفعه إلى السكوت ، لأنه لا يستطيع الكلام في مجال لا يعرفه . ومن جهة ثانية ، ترمي إلى عرض الخبرة التي يمتلكها السيرافي في علم النحو . فعندما يعجز متّى عن الإجابة عن الأسئلة الاختبارية ، فإن السيرافي يتولى الردّ بنفسه عليها .

وفي عَجْز متّى عن الردّ على الأسئلة الاختبارية التي كان يطرحها السيرافي باعتباره أستاذا على تلميذه ، يجد هذا الأخير (السيرافي) الوقت قد حان لتوجيه الضربة القاضية للخصم ، فيوبِّخُه ويسخر منه ويُهِينه . فمنذ البداية والحاضرون يودّون رؤية متّى مهزوما ، فهذا ابن الفرات يتدخل من فترة إلى أخرى في الحوار ليعلن عن دعمه للسيرافي ، وعن فرحه بعجْز متّى .

III- البعد الاستدلالي للحجاج في المناظرة:

يحيل التفاعل الحجاجي في المناظرة ، في بعده الاستدلالي ، على أن خطاب المناظرة خطاب إقامة الدليل على الدعوى بناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل ، حين يعتقد بالقضايا الضرورية والبديهية والمسلّم بها ؛ علاوة على اعتقاده الرأي الذي يعرضه على مناظره ومحاوره ، ويعتقد كذلك صحة هذا الاعتقاد وما يلزم عنه من صحة الدليل الذي يقيمه على رأيه ، إضافة إلى انشغاله بإيصال حجته إلى غيره ، فيولي عنايته إلى قصوده وأفعاله المصاحبة ، ويقابل هذا من قِبل المستدِل له بحق الاعتراض عليه .

فحقيقة خطاب المناظرة أنه شكل من أشكال الخطاب الطبيعي ، ينبني على علاقة استدلالية قائمة على تحصيل قصدي الادعاء والاعتراض . وهذان القصدان قد يجيئا على مقتضى التجريد أو التفريق أو الجمع ، مما يجعل العلاقة الاستدلالية ضروبا حجاجية ثلاثة ، بعضها فوق بعض ، وهي : «الحجاج التجريدي» ، و«الحجاج التوجيهي» ، و«الحجاج التقويمي»[1] .

---

(١) ينظر بحثنا لدبلوم الدراسات العليا المعمقة ، الحجاج في المناظرة ، مقاربة حجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس ، رسالة مرقونة بخزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة ابن زهر . أكادير ، ٢٠٠٥ .

وما ينبغي الوقوف عنده هو «أن أنواع الحجاج ومراتبها لا تقتصر على هذا القدر ، بل تتجاوزه إلى تضمن النوع الواحد رتبا فرعية مختلفة»[1] ، مما يدخلها في باب قياس التمثيل . ومما لا شك فيه إذ ذاك أن فضاء الحجاج في المناظرة هو البُنى القولية المتداولة بين المتناظرين والمتفاعلين باللغة خارج إطار المنطق الصوري الرياضي إلى منطق آخر يعيد الاعتبار للذوات المتفاعلة بالحجاج والمتدافعة بالدليل وبواسطة اللغة .

ولاستجلاء عناصر هذا البعد نتتبع المسار الاستدلالي للمناظرة ادعاءً واعتراضا ، وقوفا عند الآليات والبُنى القولية الموظَّفة للاستدلال في خطاب المناظرة قبل الانتقال بعده إلى تقويم سلَّمي لاشتغال القياس في المناظرة .

---

(١) طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان ، ص ٢٢٩ .

١. المسار الاستدلالي في المناظرة

العارض – المدعي : متى بن يونس		المعترض – المانع : أبو سعيد السيرافي	
ادعاء-مدَّعى	لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به واستفدناه من واضعه على مراتبه وحدوده ، فأطلعنا عليه من جهة اسمه على حقائقه . (الإمتاع : ١/١٠٨) .		
		اعتراض باستفسار	-حدثني عن المنطق ما تعني به؟ (الإمتاع : ١/١٠٩) .
بيان الدعوى	-أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه . (الإمتاع : ١/١٠٨) .		
تدليل على الدعوى	-[المنطق] كالميزان ، فإني أعرف به الرجحان من النقصان والشائل من الجانح . (الإمتاع : ١/١٠٨) .		
		اعتراض على مضمون الدعوى (المناقضة)	- [أخطأت] لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف ، إذا كنا نتكلم بالعربية ؛ وفاسد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل . (الإمتاع : ١/١٠٨) .

العارض - المدعي : متى بن يونس		المعترض
		النقض أو المنع المدلل الإجمالي لدليل المعلل
		معارضة دليل المعلل بدليل مخالف (معارضة بالغير)
تدليل : [حجة جدلية]	- إنما لزم ذلك لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة ، وتصفح للخواطر السانحة . . . والناس في المعقولات سواء ، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم . (الإمتاع : ١١١/١) .	
	[حجة خطابية]	اعتراض على مجموع الدليل (الإمتاع : ١١١/١) .

		(المنع الإجمالي المدلل أو النقض) [حجة برهانية]	-لكن ، مع هذا أيضا ، إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يُوصل إليها إلا باللغة الجامعة . . . أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟ (الإمتاع : ١/١١١) .
رد على استفسار	- نعم .		
		[حجة خطابية]	[أخطأت ،] قل في هذا الموضع : بلى . - أنت إذًا لست تدعونا إلى علم المنطق ، وإنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية .
		[حجة جدلية]	وأنت لا تعرف لغة يونان ، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عفت منذ زمان طويل ، وباد أهلها . (الإمتاع : ١/١١١) .
		استفسار	- فما تقول في معانٍ متحولة بالنقل من لغة يونان إلى أخرى سريانية ، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟ (الإمتاع : ١/١١١)
بيان علة الحكم : [حجة جدلية]	- يونان ، وإن بادت مع لغتها ، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني ، وأخلصت الحقائق . (الإمتاع : ١/١١١) .		

		وجود منع العلة [حجة خطابية]	- إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت ، فكأنك تقول : لا حجة إلا عقول يونان ، ولا برهان إلا ما وضعوه ، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه . (الإمتاع : ١١٢/١) .
بيان علة الحكم : [حجة خطابية]	- لا ، ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه . . . بفضل عنايتهم ظهر ما ظهر ، وانتشر ما انتشر . . . من أنواع العلم وأصناف الصنائع . (الإمتاع : ١١٢/١) .		
		اعتراض [حجة خطابية]	- هذا جهل مِمَّن يظنه بهم . . . بل كانوا كغيرهم من الأمم يصيبون في أشياء ويخطئون في أشياء . (الإمتاع : ١١٣/١) .
		منع العلة : [حجة خطابية]	- أنت لو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تحاورنا بها وتجارينا فيها ، وتدارس أصحابك بمفهوم أهلها وتشرح كتب يونان بعادة أصحابها ، لعلمت أنك غني عن معاني يونان كما أنّك غني عن لغة يونان . (الإمتاع : ١١٣/١) .

العارض – المدعي : متى بن يونس		المعترض – المانع : أبو سعيد السيرافي	
		المنع المستَند : [حجة جدلية]	– دع هذا ، أسألك عن حرف واحد ، وهو دائر في كلام العرب ؛ ومعانيه متميزة عند أهل العقل ، فاستخرج أنت معانيه من ناحية ، ومنطق أرسطو طاليس الذي تُدل به وتُباهي بتفخيمه ، وهو (الواو) ما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟ (الإمتاع : ١١٤/١) .
أبو حيان التوحيدي	[فبهت متّى] .		

لتتواصل المناظرة في نفس المنحى ؛ إذ يسعى متّى بن يونس إلى إثبات الحاجة إلى المنطق باعتباره بحثا عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة ، ولما كان الناس في المعقولات سواء لزمت الحاجة إلى المنطق . في حين يستمر السيرافي في رفضه للمنطق ، لأنه قد وضعه رجل من يونان ، فلا يلزم بذلك سوى اليونانيين ، أما العرب فمنطقهم النحو العربي ، وهو مسلوخ من العربية والمنطق نحو مفهوم باللغة .

وقد حاول السيرافي الاعتراض على دعوى متّى من زوايا متعددة ، منها :

- أن انتقال معاني المنطق إلى اللغة العربية عن طريق الترجمة لا يخلو من نواقص .
- أن اللغة العربية مكتفية بنحوها عن الحاجة إلى المنطق اليوناني .
- أن متّى يجهل اللغة التي يدعو بها إلى معرفة المنطق ، وكانت هذه النقطة هي التي أخذت الحظ الكبير من المناظرة ، حين ركز السيرافي على جهل متّى باللغة العربية ونحوها وقواعدها مقابل إظهار علمه وتفوقه في المجال المطروح ، لتتحول المناظرة إلى ما يشبه «الدرس الاختباري» بين السيرافي باعتباره أستاذا ، ومتّى تلميذا .

٢- مراتب الحجج وقياس التمثيل

لما كانت للحجة الواحدة مراتب مختلفة ، وكل مرتبة منها ترتبط مع غيرها بقوانين مخصوصة ، فإن التحليل لا يلبث أن يكشف أن هذه المراتب هي الأصل في القوانين التي يتحدد بها الصنف الاستدلالي المعروف بقياس التمثيل[١] في مقابل القياس الجامع عند المناطقة .

وإذا أخذنا مثلا ، قول السيرافي : «إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة (. . .) أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟»[٢] .

فبإمكاننا إعادة ترتيب هذه الحجة وتوجيهها توجيها قصديا على النحو التالي :

- إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يُوصل إليها إلا باللغة .
- للوصول إلى الأغراض المعقولة والمعاني المدركة .
- لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة .

---

(١) طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان ، ص ٢٧٣-٢٧٥ .

(٢) الإمتاع والمؤانسة ، ١/١١١ .

وبذلك نكون أمام استدلال قياسي لا يشتمل إلا على مقدمات الاستدلال ، فيما يبقى استخلاص النتيجة أو المدلول موقوفا على سياق التخاطب ، فتكون النتيجة : «لزمت الحاجة إلى تعلم اللغة» .

وعندئذ ، يتبين أن هذه الشكل استدلال ، أضيفت إليه النتيجة ، فأصبحت للقياس وظيفة عملية ينبغي اتباعها حسب مقتضى الحال . إذ القياس لا تتحدد صلاحيته وفائدته في حمل الخبر أو نقله لمن لا يعلمه نقلا مستقلا ، كما لو كان قناة يُعقد فيها الخبر من لدن المخبر ويُحل من لدن المخبر به ، وإنما ترتبط فائدته بأن المخاطب يستفيد منه دلالة سلوكية معينة ينبغي أن يتقيد بها عاجلا أو آجلا(١) . وبنية الاستدلال المقوِّمة للقياس لا تكتمل إلا إذا ظهر فيها عنصر القيمة العملية المرتبطة به والتي توجِّه سلوك الغير . «فقياس التمثيل أغنى وأعقد من القياس الأرسطي المعتبر برهانا ؛ حيث يتركب من استدلالين ؛ أحدهما مطابق في صورته للقياس الأرسطي ، والآخر استدلالُ مماثلة مقيدة ، وكلاهما صحيح»(٢) .

وبهذه الصبغة القياسية للحجج يبطل ادعاء عدم حاجتنا إلى اعتبار الأدلة القياسية عند التنظير لتحليل الخطاب ، وادعاء وقف القياس على نظام فكري دون آخر .

IV- البعد الوظيفي للحجاج في المناظرة:

التفاعل الحجاجي في المناظرة ، فضلا عما ينجزه من أفعال لغوية ، يرتبط بالوظيفة أو الغاية أو المقصود الذي لأجله وقع التفاعل . فكل حجاج إلا وله غاية ، ومن ثم ينبغي الاهتمام بالحجاج وهو موصول بالغاية المتوخاة منه .

١ . غاية الحجاج ومآل المناظرة

إذا كانت غاية الحجاج تحصيل الاقتناع العملي ، فإن مآل المناظرة باعتبارها خطابا حجاجيا استدلاليا ، هو إلزام المانع أو إفحام المدعي ؛ «فإما أن يعجز المعلل عن إقامة الدليل على مدَّعاه ويسكت عن المناظرة وذلك السكوت هو الإفحام (. . .) وإما

---

(١) ينظر : طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار ، وتجديد علم الكلام ، ص ١١١ .

(٢)طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار ، وتجديد علم الكلام ، ص ١١٣ .

أن يعجز السائل عن التعرض للمعلل (. . .) وذلك العجز هو الإلزام»[١] .

وفصّل طه عبد الرحمن ذلك بقوله : «يُلزم المانع إذا عجز عن متابعة التعرض لدعوى المدعي (. . .) مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى «الانقطاع» . ويفحم المدَّعي إذا عجز عن إقامة الدليل على دعوى من دعاويه المعترَض عليها مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى «الانقطاع»»[٢] .

وبرجوعنا إلى نص مناظرة السيرافي لمتّى نجد أن أشكال الحجاج وأنماطه الاستدلالية وبُناه القولية ، لا تهدف بالدرجة الأولى إلى إثبات فرضية صاحبها أو الدفاع عنها ، إنما إلى دحض فرضية الخصم على حسب الخطة المشهورة : «أحسن طرق الدفاع هي الهجوم» ؛ ذلك أن دحض فرضية الخصم يعني ، ضمنيا ، أن عكسها هو الصحيح . فزاوجت المناظرة بين أشكال الحجاج وبراعتها إلى جانب العنف الفكري ، الذي كانت وراءه بالدرجة الأولى العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية التي توجه المناظرة عموما .

فكان مآل المناظرة أن انتهت بانتصار السيرافي بحكم المجلس والجمهور بعد أن عجز متّى بن يونس في الردّ على أسئلة السيرافي أمام جمع الحاضرين ، وعجز إلى جانب ذلك عن إقامة الدليل على مدّعاه ، فنجده يخلد للصمت والسكوت عن المناظرة . وهذا ما عبر عنه ناقل المناظرة بقوله : «فبُهِت متّى»[٣] ، زكّته تدخلات الوزير ابن الفرات للإشادة بالسيرافي وصنيعه ، يقول : «أيها الشيخ الموفَّق ، أَجِبْه بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشد في إفحامه ، وحقِّق عند الجماعة ما هو عاجز عنه ، ومع هذا فهو مشنع به»[٤] . وأضاف في موضع آخر : «تَمِّمْ لنا كلامكَ فاشرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس ، والتبكيت عاملا في نفس أبي بِشْر»[٥] . ثم قوله بعد ذلك : «سَلْهُ يا أبا سعيد في مسألة أخرى ، فإن هذا كلما توالى عليه بانَ انقطاعه في المنطق الذي ينصُره ، والحقِّ الذي يبصِره»[٦] ، قبل أن

(١) طاش كبرى زاده ، شرح آداب البحث ، ضمن ، مجلة المناظرة ، ص ٢١ .

(٢) طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار ، وتجديد علم الكلام ، ص ٧٨ .

(٣) الإمتاع والمؤانسة ، ١١٤/١ .

(٤) المرجع نفسه ، ١١٨/١ .

(٥) المرجع نفسه ، ١١٩/١ .

(٦) المرجع نفسه ، ١٢٢/١ .

يَختم المناظرة مهنِّئا أبا سعيد السيرافي ومناديا إياه بـ«الشيخ» [illegible]
وما حقَّقه من نصر لجماعته ولمذهبه الفكري ، يقول : «عين الله عليك أيها الشيخ
فقد ندَّيتَ أكبادًا ، وأقررت عيونًا ، وبيَّضتَ وجوها ، وحُكْتَ طرزًا لا يبليه الزمان
ولا يتطرّق إليه الحدثان»[1] .

٢- آفاق المناظرة

لقد مثلت المناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتّى بن يونس مناسبة للدفاع عن الفكر العربي الإسلامي ، وتأكيد ذاته أمام الفكر اليوناني الوافد ، فالسيرافي وجماعته من النحويين كانوا على وعي تام ، بالاختلاف ، بل التعارض بين المنطق اليوناني والنحو العربي ، وكانوا يَنظُرون إلى منطق أرسطو باعتباره نحوًا للغة اليونانية ، وإلى النحو العربي بوصفه منطقا للغة العربية ، وهذا ما يعكسه بوضوح موقف أبي سعيد السيرافي . واستمر الصراع بين المناطقة والنحويين استنادًا إلى هذه الخلفية ، إلى أن جاء الفارابي وحاول تدارك ما فات أستاذه متّى في مناظرته مع السيرافي من خلال إعادة ترتيب العلاقة بين اللفظ والمعنى على أساس «برهاني» يتخذ الواقع وطريقة تطوره مرجعيةً عليا .

وهكذا يؤكد الفارابي ، استنادا إلى كيفية حدوث الحروف والألفاظ والكلام في الأمم إلى أن الأسبقية هي دائما للمعنى على اللفظ ، سواء تعلق الأمر بالمفرد منها أو بالمركّب ؛ «وذلك خلافا لما ذهب إليه البيانيون من القول بأسبقية اللفظ على المعنى ؛ أو القول (. . .) بحدوثهما على التساوق»[2] .

وكان كتاب «الحروف» محاولة من الفارابي للإجابة عن الأسئلة التي لم يوفَّق متّى في الإجابة عنها أثناء المناظرة ، وذلك لأن الفارابي كان ، إلى جانب علوّ شأنه بالمنطق ، عارفا بالعربية وفقهها ونحوها ، أخذها عن ابن السراج إمام زمانه في هذه الفنون وأستاذ السيرافي[3] .

---

(١) المرجع نفسه ، ١٢٦/١ .

(٢)محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٤٠٣ .

(٣) ينظر كتاب ، الحروف ، أبو نصر الفارابي ، تحقيق ، محسن مهدي ، دار الشرق ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص ٤٨-٤٩ .

على سبيل الختم:

كشفت المقاربة الحجاجية لمناظرة أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس عن رقي أدب المناظرة في المجال التداولي الإسلامي ؛ من خلال ارتباط المناظرة بموارد استدلالية متنوعة ، منها : المورد العقلي - المنطقي ، والمورد اللغوي - البياني ، فالمورد الفقهي - الأصولي ، ثم المورد الكلامي - الفلسفي ، انبناء خطاب المناظرة على جملة من الأفعال اللغوية الموصلة باشتغال السلالم الحجاجية وإنشاء المقتضيات وتعليل الادعاءات وتوجيه الخطاب ، مما من شأنه أن يراجع الفكرة المستقرة في الأذهان عن المعرفة الإسلامية بأنها ثقافة «خطابة» وسحر بيان أكثر منها ثقافة حجة واستدلال عقلي .

كما أن رفض أبي سعيد السيرافي للمنطق الأرسطي يجد مبرره الثقافي العام في إطار آلية التحصن الذي مارسته الثقافة الإسلامية تجاه المعارف الوافدة ، خاصة المعارف اليونانية من منطق وفلسفة .

لائحة المصادر والمراجع

١-العربية

١) بارت رولان، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أوكان، الشركة العالمية للكتاب، ط١، ٢٠٠٢.

٢) الباجي أبو الوليد، كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٨٧.

٣) التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ط.)، (د.ت.).

٤) الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة السابعة ٢٠٠٠.

٥) الجابري محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٨٢.

٦) روزنتال (م) ويودن (ب)، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم وجورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥.

٧) الريفي هشام، «الحجاج عند أرسطو»، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، حمادي صمود، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، سلسلة آداب، (د.ط.)، (د.ت.).

٨) السكاكي أبو يعقوب، مفتاح العلوم، حققه وقدم له وفهرسه عبد الحميد هنداوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

٩) صولة عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، تونس، (د.ط.)، ٢٠٠١.

١٠) طاش كبرى زاده، «شرح رسالة آداب البحث، لطاش كبرى زاده»، ضمن: مجلة المناظرة، الرباط، السنة: ٢، العدد: ٣، يونيو ١٩٩٠.

١١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. د ر الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٥.

١٢) طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، البيضاء ، الطبعة الثانية ، (د .ت .) .

١٣) طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الثانية ٢٠٠٠ .

١٤) طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٩٨ .

١٥) طه عبد الرحمن ، «مسألة الدليل» ، ضمن : مجلة المناظرة ، العدد : ٣ ، السنة ٢ ، يونيه ١٩٩٩ .

١٦) العزاوي أبو بكر ، «الحجاج في اللغة» ، ضمن : مجلة فكر ونقد ، العدد : ٦١ ، السنة ٧ ، الدار البيضاء ، سبتمبر ٢٠٠٤ .

١٧) العزاوي أبو بكر ، «الحجاج والشعر : نحو تحليل حجاجي لنص شعري معاصر» ، ضمن مجلة : دراسات سيميائية أدبية لسانية ، العدد : ٧ ، ١٩٩٢ ، دار النجاح الجديدة ، البيضاء .

١٨) الفارابي أبو نصر ، كتاب الحروف ، تحقيق : محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، (د .ط .) ، ١٩٧٠ .

١٩) فريق من البحث في البلاغة والحجاج ، إشراف : حمادي صمود ، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، منشورات كلية الآداب ، منوبة ، تونس ، سلسلة آداب ، (د .ط .) ، (د .ت .) .

٢٠) الكاتب ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، تقديم وتحقيق : حفني محمد شرف ، مكتبة الشباب ، مصر ، (د .ط .) ، (د .ت .) .

٢١) كروم أحمد ، الاستدلال في معاني الحروف : دراسة في اللغة والأصول ، المطبعة والوراقة الوطنية ، مراكش ، الطبعة الأولى ، دجنبر ٢٠٠٠ .

٢٢) كروم أحمد ، «مقاربات نظرية في مظاهر الربط الحجاجي لبنية الاقتضاء» ، ضمن : مجلة عالم الفكر ، المجلد : ٣٢ ، العدد : ٣ ، يناير-مارس ٢٠٠٤ .

٢٣) المبخوت شكري ، «نظرية الحجاج في اللغة» ، ضمن كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم ، حمادي صمود ، منشورات كلية الآداب ، منوبة ، تونس ، سلسلة آداب ، (د .ط .) ، (د .ت .) .

٢٤) مروة حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، المجلد الأول ، دار

الفارابي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨١ .
٢٥) مفتاح محمد ، مشكاة المفاهيم : النقد المعرفي والمثاقفة ، المركز الثقافي العربي ، البيضاء ، الطبعة الأولى ٢٠٠٠ .
٢٦) النقاري حمو ، المنهج في إنشاء المعارف الكلامية وفي حفظها في الفكر الإسلامي العربي القديم : بحث في منطق الحجاج ، رسالة دكتوراه مرقونة بخزانة كلية الآداب ، جامعة محمد الخامس ، الرباط ، ١٩٩٤ .

٢-الأجنبية

- Ducrot (O), et Anscombre (J.C.): (1983), L'argumentation dans la langue, éditions Mardaga, Liège-Bruxelles, 2ème édition, 1988.
- Ducrot (O): (1972), Dire et ne pas dire, éditions Herman.
- Ducrot (O): (1984), Le dire et le dit, éditions Minuit.
- Ducrot (O): (1980), Les échelles agrumentatives, Paris, Minuit.
- Meyer (M): (1982), Logique, langue et argumentation, édition classique, Hachette, Paris, 2ème édition.
- Perelman (Ch), Olbrechts (T): (1976), Traité de l'argumentation, 3ème édition de l'université de Bruxelles.

الذات محاجّة في ألف ليلة وليلة
«حكاية الحمّال والبنات»[١] أنموذجا

محمّد نجيب العمامي

لم يعد انتفاء وحدانيّة الذات المتكلّمة[٢] ، اليوم ، محلّ خلاف بين الدارسين . وهو أمر يعود الفضل فيه إلى باختين (Bakhtine) الذي لفت النظر إلى أنّ التغاير (Hétérogénéité) خاصّيّة من خاصّيات الكلام البشري بما أنّ كلّ ملفوظ هو ، في واقع الأمر ، مسكون بأصوات الغير[٣] سواء تعلّق الأمر بحواريّة (Dialogisme) أو

---

(١) ألف ليلة وليلة ، مقابلة وتصحيح الشيخ محمّد قطة العدوي ، بولاق ، ١٢٥٢ هـ ، دار صادر ، بيروت ، ص٢٤ -٥٣ .

(٢) هذا المصطلح استخدمه ديكرو (Ducrot) ويعني به «الكائن التجريبي» (Etre empirique) الذي أنتج الكلام . وهو يرى أنّ التلفظ هو ، من الزاوية التجريبيّة ، من فعل ذات متكلّمة وحيدة ولكنّ الصورة التي يقدّمها الملفوظ عن هذا التلفّظ هي صورة تبادل (Echange) أو حوار أو أيضا تراتب أقوال . انظر

Ducrot (Oswald), Le dire et le dit, Les Editions de Minuit, Paris, 1984. (Chapitre VIII, Esquisse d une théorie polyphonique de l énonciation), p198-199.

(٣) انظر تقديم لوران برّان (Laurent Perrin) للمؤلّف الجماعي :

Le sens et ses voix, Dialogisme et polyphonie en langue et en discours (sous la direction de Laurent Perrin), in Recherches linguistiques n 28, Le Centre d Etudes Linguistiques des textes et des Discours, Université Paul Verlaine-Metz, U.F.R. Lettres et Langues, Metz. 2006, p5-17.

بتعدّد صوتي (Polyphonie) أو بكليهما[١] . وقد استوقفت ظاهرة التعدّد الصوتي في الملفوظ الواحد ديكرو . إلاّ أنّه نظر إليها من زاوية غير تلك التي اختارها باختين[٢] فميّز ، داخل كلّ ملفوظ ، بين ثلاثة أعوان : الذات المتكلّمة أي الكائن التاريخي والمتكلّم وهو تخييل خطابي (Fiction discursive) ينسب إليه الملفوظ وأخيرا المتلفّظ وهو العون الذي يعبّر التلفّظ عن وجهة نظره وموقفه ورأيه[٣] .

وقد وجّهت نقود عديدة إلى نظريّة ديكرو بخصوص مصطلح المتلفّظ ذاته[٤]

---

(١) غالبا ما يلتبس مفهوم التعدّد الصوتي بمفهوم الحواريّة . وقد سعى دارسون كثر إلى التمييز بينهما . ومنهم روبار فيون (Robert Vion) الذي رأى مقتديا بباختين أنّ الحواريّة في الخطاب ظاهرة تكوينيّة بما أنّ كلّ قول هو قول مسكون بأصوات الغير وآرائهم . وهو يعيد صياغتها ويحاورها . أمّا التعدّد الصوتي فيحيل إلى تعايش معروض (Coexistence montrée) في الخطاب لصوتين أو أكثر . فالحواريّة ضمنيّة . ومن شروطها قيام حوار بين الخطابات . أمّا التعدّد الصوتي فمعلن وصريح ولا يقتضي بالضرورة حوارا ولا اختلافا مهما تكن درجته . انظر :

Robert Vion, Modalisation, dialogisme et polyphonie in Recherches linguistiques n 28, op. cit. p105-106.

ولمزيد توسّع انظر كامل الدراسات الواردة في المرجع السابق وخاصّة :

Patrick Dendale et Danielle Coltier, Eléments de comparaison de trois théories linguistiques de la polyphonie et du dialogisme, p271-299.

(٢) اللافت للانتباه أنّ ديكرو لم يحل صراحة إلى باختين . المرجع نفسه ، ص٩ .

(٣) انظر :

Oswald Ducrot, Le dire et le dit, op. cit. p171-233.

وقد حاول ديكرو تقريب مفاهيمه الثلاثة بالاستناد إلى جونات . فاعتبر أنّ ما يعنيه بالذات المتكلّمة هو الروائيّ أو القصّاص وأنّ المتكلّم هو الراوي في حين أنّ المتلفّظ هو المدرك أو الرائي لدى جونات . نفسه ، ص ٢٠٧- ٢٠٨ .

(٤) لا ينكر ديكرو أنّه أساء اختيار المصطلح . إلاّ أنّه يبرّر احتفاظه به بنفوره من الكلمات المستحدثة (Néologismes) . انظر :

Oswald Ducrot, Quelques raisons de distinguer “locuteurs” et “énonciateurs in http://www.hum.au.dk/romansk/polyfoni, 20 novembre 2002. (Visité le 16-10-2008).

وبشأن إقصاء الذات المتكلّمة من الدرس وكذلك الفصل فصلا حادّا بينها وبين المتكلّم[1] . ومع ذلك سنعتمد جهاز ديكرو المصطلحي . وسنستثمر بعض ما جدّ من تطوير لمفاهيمه . وهذا الاختيار حتّمته رغبتنا في تناول قضيّة المتكلّم في نصّ تخييليّ من زاوية الحجاج مثلما طرحت في السرديات التلفّظيّة[2] وحتّمته كذلك رغبتنا في استكشاف ما يمكن أن يغنمه التحليل السردي عندما يستعين بمقولات نشأت خارج حقل السرديات .

وقد اخترنا أن يكون النصّ القصصي قديما وأن يكون حكاية من حكايات «ألف ليلة وليلة» عنوانها الشائع «حكاية الحمّال والبنات» . وهي تمتدّ من الليلة التاسعة إلى الليلة الثامنة عشرة . وجاءت في سياق سردِ عجيب الأحداث والوضعيات إذ مهّدت لها شهرزاد بالعبارة : «وما هذا بأعجب ممّا جرى للحمّال» (ص ٢٤-٢٥) . ونظرا إلى طول الحكاية فسنقتصر على جزئها الأوّل الذي يبدأ باستعانة فتاة بحمّال على حمل بضائع كثيرة من السوق إلى بيتها حيث تشاطرها العيش فتاتان لا تقلاّن عنها حسنا وشبابا . فيؤدّي الحمّال المهمّة . ولكنّه يرفض الانصراف . وينجح في إقناع البنات باستضافته . وفي المساء يُطلب إليه مغادرة البيت . لكنّه يصرّ على «وصل الليل بالنهار» (ص٢٧) . فتستجيب البنات لرغبته شرط ألا يتدخّل في ما لا يعنيه حتّى

---

(١) لمعرفة بعض مواقف معارضي ديكرو القائلين بضرورة دراسة الذات المتكلّمة وعدم الفصل فصلا حادًا بينها وبين المتكلّم انظر :

Herman (Thierry), L analyse de l ethos oratoire, in Des discours aux textes: modèles et analyses (dirigé par Philippe Lane), Publications des Universités De Rouen Et Du Havre, 2005, p157-182.

ومن هذه المواقف موقف كاترين فوش (Catherine Fuchs) التي ترى ألاّ فائدة من فصل الذات اللغويّة عن الذات الكائنة خارج اللغة إذا لم يردف هذا الفصل بالحديث عن العلاقات بين هذين العونين . فلا فائدة من «فتح اللسانيات على التلفّظ لإعادة غلقها على نفسها بعد ذلك» . نفسه ، ص١٦١ .

(٢) هي سرديات ذات أسّ لساني وتلفّظي تحديدا . ومن أبرز أعلامها ألان راباتال (Alain Rabatel) وروناي ريفارا (René Rivara) .

لا يسمع ما لا يرضيه . فيقبل الشرط[١] .

يضعنا هذا المقتطف حيال نمطين من المتكلّمين : نمط واقعي هو الذات المتكلّمة ونمط من صنع الخيال لا وجود له خارج النصّ ينتسب إليه الراوي الأوّلي وشهرزاد الراوية الثانية والشخصيات . وسيتركّز اهتمامنا على هذا النمط ذي الأعوان المختلفين من جهتي الأدوار التي ينهضون بها ومستويات القصّ التي يحتلّونها . ففيهم من يفعل ويحاور في المستوى الثالث من القصّ (الحمّال والبنات) . وفيهم من يحاور ويروي ، في المستوى الثاني ، وقائع لم يشارك فيها (شهرزاد) . وفيهم أخيرا من يروي ، في المستوى الأوّلي ، وقائع هو غائب عنها (الراوي الأوّلي) .

ولا يردّ اقتصارنا على أعوان السرد التخييليّين إلى جهلنا بالمؤلّف الحقيقي للنصّ فحسب وإنّما يرجع أساسا إلى افتقارنا إلى جهاز نظريّ يسمح بأن نرصد ، على وجه الدقّة ، آثار الذات المتكلّمة التاريخيّة في النصّ القصصي التخييلي[٢] . ولذا سنحاول رصد سمات أهمّ المتكلّمين مراعين مستوى السرد الذي يحتلّونه . وسنسعى إلى تبيّن العلاقات بين الشخصيّة المرويّة والعون الذي يروي أخبارها وينقل أقوالها

---

(١) تلفت الدار انتباه ثلاثة عور محلوقي الذقون ثمّ هارون الرشيد ووزيره جعفر وسيّافه مسرور . ويتمكّن الفريقان تباعا من الدخول بعد قبولهما الشرط السابق . ولكنّ مشهد تعذيب غريبا تمارسه البنات يؤدّي إلى خرق المنع . فيحكم على الرجال السبعة بالموت . هذا الحكم سرعان ما يُنقض ويُعوّض باشتراط أن يروي كلّ ضيف حكايته ثمّ يغادر المحلّ فورا . فيروي الضيوف الأربعة الأوائل مغامراتهم . وفي الغد يستدعي هارون البنات . فيروين له حكايتهنّ . فينكشف له سرّهنّ . فيجازيهنّ .

(٢) حاولت أموسّي إدراج دراسة المؤلّف استنادا إلى مفهوم مقام الخطاب (Situation de discours) . إلاّ أنّها تجنّبا للخلط الذي قد ينجم عن استخدام مصطلحي مقام الخطاب ومقام التلفّظ آثرت الحديث عمّا أسمته «جهاز التلفّظ» (Dispositif d énonciation) . فدرسته في «رواية مدنيّة سنة ١٩١٤» (Roman civil en 1914) لصاحبتها لوسي ديلارو-ماردريس (Lucie Delaure-Mardrus) انظر Ruth Amossy, De la sociocritique à l'argumentation dans le discours, in Littérature n 140, Larousse, Paris, 2005, p62.

وقد وظّفت أموسّي مفهوم مقام الخطاب لدراسة ما أسمته «مشروع الكتابة» دون أن تسعى إلى رصد البصمات النصّيّة للمؤلّفة أو إلى مقارنة المعطيات غير اللسانيّة بصورة للمؤلّفة في النصّ .

وأفكارها آملين أن يمكّننا مدخل المتكلّم من الوقوف على ـــ فة تي تفصل بين الشخصيّة والراوي ، خالقها التخييلي . ولعلّ من أبرز سمات المتكلم في نصّ جمعه بين دوري المتكلّم صامتا والمتكلّم ناطقا .

١ - المتكلّم صامتا

نعني بالمتكلّم صامتا ما يسمّيه ديكرو ومن بعده راباتال متلفّظا[١] . وهو المعادل تقريبا للمدرك (Percevant) لدى جونات[٢] والمبئّر في مصطلحات ميك بال[٣] . والمتكلّم الصامت أو المتلفّظ دور يمكن أن تنهض به الشخصيّة كما يمكن أن يؤدّيه الراوي .

أ-الشخصيّة

تروي شهرزاد بضمير الغائب حكاية الحمّال والبنات التي انتهت إليها من مصدر

---

(١) استعار راباتال مصطلح المتلفّظ من ديكرو . ولكنّه أكسبه مفهوما جديدا . فديكرو يسمّي «متلفّظين» تلك الكائنات التي من المفروض أن تعبّر من خلال التلفّظ دون إمكان أن نُسند إليها ، مع ذلك ، كلمات بعينها . فإن كانت «تتكلّم» فهي تتكلّم بمعنى وحيد هو أنّ التلفّظ يُعدّ معبّرا عن وجهة نظرها وموقفها ورأيها . انظر كتاب ديكرو «Le dire et le dit» ، مرجع مذكور ، ص ٢٠٤ . أمّا راباتال فالمتلفّظ لديه هو المبئّر أي ذات الإدراكات و/أو الأفكار الممتدّة نصّيّا . وبهذا المعنى يكون المتلفّظ إمّا الشخصيّة وإمّا الراوي . انظر كتابه :

La construction textuelle du point de vue, Delachaux et Niestlé, Lausanne (Switzerland)-Paris, 1998, p9-10.

وتتمثّل الجدّة لدى راباتال في أنّه يخالف ديكرو في استخدام وجهة النظر بالمعنى الشائع أي بمعنى الرأي والموقف . فهو يستخدمها استخداما سرديّا . وهي ، عنده ، مقولة من مقولات دراسة النصوص السرديّة ذات صلة وثيقة بالمنظور السردي . وتبعا لذلك فذاتها ليست كائنا خياليّا ، كما ذهب إلى ذلك ديكرو ، وإنّما هي عون من أعوان السرد . وتحديدا إمّا الراوي أو الشخصيّة .

(٢) Gérard Genette, Nouveau discours du récit, Seuil, 1983, p50.

(٣) Narratologie (Essais sur la signification narrative dans quatre romans modernes), Editions KLincksieck, Paris, 1977.

لم تحدّده . وتكشف العبارة المتكرّرة في بداية الليالي «قالت بلغني أيّها الملك السعيد» أنّها راوية من درجة ثانية وأنّ القصّة التي ترويها قصّة مؤطّرة تحويها قصّة إطار . وهي ، بصفتها راوية متكلّمة ، تنقل أخبار الشخصيات وأقوالها وأفكارها ووجهة نظرها مجسّدة في إدراكها الممثّل[1] وما يرتبط به من أفكار[2] . ويتمّ الانتقال من المستوى الذي تحتلّه شهرزاد الراوية المتكلّمة إلى المستوى الذي تشغله وجهة نظر الشخصيّة بفضل عمليّة فصل تلفّظي[3] . وفي هذا المستوى تظهر الشخصيّة متلفّظة أي متكلّمة صامتة .

والشخصيّة ، في المستوى الثاني من السرد ، شخصيات هنّ بنات ثلاث وحمّال . ولقد اقتصر دور البنات في المقتطف المختار على القول والفعل . فغابت تبعا لذلك وجهة نظرهنّ أو إدراكهنّ الممثّل . وفي المقابل حضرت وجهة نظر الحمّال في أكثر من موطن . ورغم غياب معلنات الحدّ أحيانا فثمّة قرينتان تحملاننا على اعتبار الحمّال المصدرَ التلفّظيَ للمقاطع الوصفيّة التي موضوعها البنات الثلاث ودارهنّ . فهو الشخصيّة البارزة[4] الوحيدة في السياق المباشر كما أنّ هذه المدركات لم تعرض إلاّ عندما كان الحمّال في وضع يسمح له بالإدراك .

---

(١) للتمثيل لدى راباتال معنيان متلازمان . فهو تمثيل (Représentation) أي «محاكاة» لإدراك من جهة وإبراز لإدراك كما هي الحال في عرض مسرحيّ (Représentation théâtrale) مثلا من جهة ثانية . وهو كذلك استحضار (Re-présentation) بمعنى أنّ النصّ يستحضر الإدراكات الماضية فتبدو «شبه حاضرة» . أمّا الإدراك الممثّل ، فهو حسب راباتال دائما ، مسار يفصّل أثناءه المبئّر مظاهر مختلفة من موضوع إدراكه .

انظر كتاب راباتال «La construction textuelle» ، المرجع نفسه ، ص ٢٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩ .

(٣) يرى راباتال أنّ معلني بداية وجهة النظر ونهايتها (أو ما يسمّيه بعمليّة الحدّ الابتدائيّ والنهائيّ) يبنيان الفصل التلفّظيّ . فالراوي- المتكلّم هو الذي ينقل الإدراك الممثّل والشخصيّة- المتلفّظة هي ذات هذا الإدراك المتحمّلة مسؤوليّته . انظر لمزيد توسّع كتاب راباتال :

- Argumenter en racontant, Editions De Boeck Université, Bruxelles, 2004, p24-25.

(٤) الشخصيّة أو الذات البارزة من مصطلحات راباتال . انظر كتاب راباتال «La construction textuelle du point de vue» ، مرجع مذكور ، ص ٦٠ .

فالبنت الأولى لم توصف إلاّ حين وقفت أمامه في مكان ما [illegible]
توازت حركة عينيه مع هيأتها . فاكتفى ، أوّل الأمر ، بوصف هيأتها الخارجيّة مركّزا
على لباسها حيث بانت له «ملتفّة بإزار موصليّ مزركش بالذهب وحاشيته من
قصب» (ص٢٥) . ولمّا أزالت قناعها «بان من تحته عيون [كذا] سود بأهداب وأجفان
وهي ناعمة الأطراف كاملة الأوصاف» (ص٢٥) .

وبعد طرق البنت باب الدار «نظر[1] الحمّال إلى من فتحت لها الباب فوجدها صبيّة رشيقة القدّ قاعدة النهد ذات حسن وجمال وقدّ واعتدال وجبين كغّرة الهلال وعيون كعيون الغزلان وحواجب كهلال رمضان وخدود مثل شقايق النعمان وفم كخاتم سليمان ووجه كالبدر في الإشراق ونهدين كرمّانتين باتّفاق وبطن مطويّ تحت الثياب كطيّ السجلّ للكتاب» (ص٢٥) .

ووصف الحمّال البنت الثالثة والأخيرة بمجرّد أن انتهى إلى «قاعة فسيحة» يتوسّطها سرير رأى داخله : «صبيّة بعيون بابليّة وقامة ألفيّة ووجه يخجل الشمس المضيئة فكأنّها بعض الكواكب الدرّيّة أو عقيلة عربيّة كما قال فيها الشاعر[2] :

من قاس قدّك بالغصن الرطيب فقد
أضحى القياس به زورا وبهتانا
الغصن أحسن ما نلقاه مكتسيا
وأنت أحسن ما نلقاك عريانا»
(ص٢٥)

أمّا وصف الدار فتمّ على مرحلتين . وكان من الداخل إلى الخارج مثلما يقتضيه المقام . فالحمّال غريب عن المكان . وقد شدّت الدار انتباهه بمجرّد الوصول إليها خاصّة أنّه وجدها «دارا مليحة وقدّامها رحبة فسيحة وهي عالية البنيان مشيّدة الأركان بابها بشقّتين من الأبنوس مصفّح بصفايح الذهب الأحمر» (ص٢٥) . ولمّا دخلها استرعت انتباهه القاعة التي وجدها «فسيحة مزركشة ذات تراكيب ومصاطب وسدلات

---

(١) نحن نشدّد لإبراز معلن بداية الإدراك الممثّل الذي يؤكّد نسبة وجهة النظر إلى الحمّال الذي هو الفاعل التركيبي والدلالي لفعل وجد .

(٢) غياب مقام تخاطب صريح بين الحمّال والبنت الثالثة وكون الحمّال غريبا لا سابق معرفة له بالبنت يرجّحان أنّ الشعر لم يتجاوز صدر الحمّال .

وخزاين عليها الستور مرخيات» (ص٢٥) مثلما شدّ انتباهه في وسطها «سرير من المرمر مرصّع بالدرّ والجوهر منصوب عليه ناموسيّة من الأطلس الأحمر» (ص٢٥) .

إنّ المتأمّل في هذه المقاطع الوصفية الثابتة النسب إلى الحمّال متكلّما صامتا يُدرك أنّ الموصوفات نوعان ، موصوفات بشريّة وموصوفات جامدة وأنّ وصفها مزَج بين الإدراك البصري والأفكار . فالحمّال لا يكتفي بتعداد الموصوفات وإنّما يذكر خاصّياتها وعناصرها ويستخدم معجما يكشف ذاتيته ومواقفه ويوجّه الوصف توجيها حجاجيّا[1] إيجابيّا وذلك سواء تعلّق الأمر بالبنات أو بالمكان وما يعمره من أثاث . وقد بدا الحمّال منشدّا إلى أمارات الجمال وعلامات الثراء . ولم يخف ميله إلى هذه ولا إلى تلك .

ويلاحظ المتأمّل أيضا التفاوت في الحجم النصّيّ المخصّص لوصف كلّ بنت ويدرك كذلك أنّ الوصف ، بمجرّد دخول الحمّال الدار بصفتها فضاء خاصّا حميما ، أصبح ينزع إلى الاستقصاء نزوعه إلى التعبير عن رغبات الحمّال الجنسيّة التي تجلّت عند رؤيته البنت الثالثة داخل السرير وتأكّدت بأمله في أن يلقاها عارية .

ومن أوصاف البنات يتجلّى للقارئ أنّ ذائقة الحمّال الجماليّة لا تختلف كثيرا عن الذائقة العربيّة الرائجة في قصائد الغزل . فهو يردّد قوالب جاهزة لا تبني صورة بنات هو في حضرتهنّ بقدر ما تعيد إنتاج رسم ملامح المرأة النموذجيّة لدى العرب . وهو يكشف ، في الآن ذاته ، جانبا من معارف الحمّال الموسوعيّة فيغيّر المعاني المرتبطة بالحمّال عادة ويبني صورة حمّال من نمط خاصّ ، حمّال مزوّد بثقافة تراثيّة وعارف بمواطن جمال المرأة وعطش إلى جسدها .

إنّ تفويض التبئير إلى الحمّال يكشف أهمّيّة هذه الشخصيّة قياسا إلى البنات الثلاث . وتكشف المبأّرات وكيفيّة تبئيرها والمعجم المستخدم للتعبير الصامت عنها

---

(١) التوجيه الحجاجيّ (Orientation argumentative) مصطلح من مصطلحات ديكرو وأنسكونبر (Anscombre) . ويسميّانه أيضا القيمة الحجاجيّة (Valeur argumentative) . ويعنيان به الوجهة التي يحدّدها ملفوظ مّا للملفوظ الذي يليه . فهو يقع بين الحجّة والنتيجة المنتظرة كأن يوجّه الملفوظ «الطقس جميل» إلى ملفوظ من قبيل «لنذهب إلى البحر» . انظر :

Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau, Dictionnaire d analyse du discours, Editions du Seuil, Paris, 2002, Entrée “Orientation argumentative”, p410-412.

أنّنا حيال شخصيّة فقيرة وعطشة إلى الجنس ومتشبّعة بثقافة عصرها ومعاييره الجماليّة . ولعلّ اختيار شخصيّة غريبة عن المكان وأهله بقدر ما يسمح للراوي بالتمهيد للاحق الأحداث يؤكّد نزوعا إلى منح هذه الشخصيّة حدّا من الاستقلاليّة يضمن لها التعبير عن محيطها وعن عوالمها الداخليّة جميعا .

وكون المبئّر متكلّما صامتا يعني أنّ هذا الضرب من المتكلّمين يمكن أن يسهم في بناء العالم المتخيّل وفي توجيه القراءة في آن معا . وهما دوران عادة ما يُقرنان بالراوي متكلّما ناطقا . ولكن ماذا عن الراوي متكلّما صامتا في نصّنا؟

ب- الراوي

يمكن للراوي أن يكون متكلّما ومتلفّظا في الآن نفسه . وذلك حين ينقل وجهة نظره الخاصّة . ونجدنا في المقتطف المختار من «حكاية البنات والحمّال» حيال راوية معلنة تروي بضمير المتكلّم المفرد حكاية لم تشارك فيها هي شهرزاد . ولكنّ هذه الراوية لا تصرّح بمصدر ما تروي . وهو ما يوحي بأنّها هي صانعة الحكاية . ومهما يكن من أمر صانع الحكاية فإنّنا لا نستطيع التغافل عن كون قصّة شهرزاد مضمّنة في قصّة الراوي الأوّلي . وهو راو انفرد بختم الليلة التاسعة وتدشين الليلة الموالية بالقول : «وأدرك شهرزاد الصباح فسكتت عن الكلام المباح . ولمّا كانت الليلة العاشرة قالت لها أختها دنيا زاد يا أختي أتمي لنا حديثك . قالت» ([. . .] ص ٢٧) .

هذا الكلام صريح النسب إلى الراوي الأوّلي متكلّما ناطقا . ولكنّنا نعثر في خطاب شهرزاد على ملفوظات لا يمكن أن تكون هي المتلفّظة فيها . فثمّة معلومات ومواقف لا يمكن أن يكون مصدرها شخصيّة غير مشاركة في الأحداث . وثمّة أخرى لا يمكن بحال نسبتها إلى شخصيّة محدودة الطاقة ضرورة . ولعلّ رصد المتكلّم الصامت في خطاب شهرزاد كفيل برفع اللبس وتقديم الجواب .

هذا المتكلّم يعرف أصل الحمّال «إنسان من بغداد» (ص ٢٥) وحالته المدنيّة «أعزب» (ص ٢٥) . وقد آلى على نفسه أن يتبعه فينقل ما دار بينه وبين البنت الأولى ثمّ بينه وبين البنات . وقد رصد مقتنيات البنت واستطاع أن يميّز نسبة كلّ بضاعة من قبيل الفواكه التي ضمّت «تفّاحا شاميّا وسفرجلا عثمانيّا وخوخا عمانيّا وياسمينا حلبيّا وبنوفرا دمشقيّا» ([. . .] ص٢٥) . وهو لا يكتفي بنقل ما يرى ويسمع بل يتسلّل إلى دواخل الحمّال فينقل أقواله غير المنطوقة : «وقال ما رأيت أبرك

من هذا النهار» (ص ٢٥) ويكشف موقفه ممّا رأى وخبر : «فتعجّب غاية العجب [. . .] وهو يظنّ أنّه في المنام» (ص ٢٦) .

هذه القدرات التي يتمتّع بها المتكلّم الصامت لا يمكن نسبتها إلى شخصيّة سواء كانت شهرزاد أو أيّ شخصيّة أخرى أبلغت شهرزاد حكاية الحمّال والبنات . وهو ما يعني أنّ المتلفّظ (أو المدرِك) هو الراوي الأوّلي . وإنّ تقاسم الحمّال والراوي الأوّلي دور المتكلّم الصامت يقلّص حضور شهرزاد ويحصره ، مبدئيّا ، في دور المتكلّم ناطقا .

٢ -المتكلّم ناطقا

في المقتطف المختار نمطان من المتكلّم الناطق هما الشخصيات والراوي . وسنحاول رصد سمات كلّ نمط بدءا بالشخصيات .

أ- الشخصيات

الشخصيات المتكلّمة هي الحمّال والبنات . وقد كان كلامها أقوالا متبادلة بين البنت الأولى والحمّال ثم بين الحمّال والبنات الثلاث . ورغم تعدّد الشخصيات في الحوار الثاني فقد احتلّت ، في الغالب الأغلب ، موقعين ليس غير ، موقع الطلب وموقع الجواب . وقد انفرد الحمّال بالموقع الأوّل في حين اشتركت البنات الثلاث في احتلال الموقع الثاني . ولا يردّ انفراد الحمّال بموقع إلى كونه غريبا عن البنات فقط وإنّما يرجع أساسا إلى تمسّكه بصحبتهنّ ومقاسمتهنّ السهرة وإلى ما بذله من جهد لإقناعهنّ برغبته . ولذا سنركّز اهتمامنا على الحمّال متكلّما وعلى طرائق توظيفه صورة ذاته (Ethos)[1] في إقناع البنات .

---

(١) الأيتوس الذي هو دعامة من دعائم الحجاج الثلاث* هو صورة الذات (Image de soi) في الخطاب وفي هذا الصدد تقول أموسّي : «كلّ تكلّم يستتبع بناء صورة ذات . ولتحقيق هذا الغرض ليس من الضروري أن يرسم المتكلّم صورته (Portrait) ولا أن يفصّل القول في خصاله ولا حتّى أن يتحدّث صراحة عن نفسه . فأسلوبه وكفاءاته اللغويّة والموسوعيّة ومعتقداته الضمنيّة تكفي لتقدّم تمثّلا لشخصيّته . وعلى هذا النحو فالمتكلّم ، عامدا أو غير عامد ، ينجز في خطابه تقديما لنفسه» . انظر :
Ruth Amossy, La notion d ethos de la rhétorique à l analyse du discours (Introduction), in Images de soi dans le discours, la construction de l ethos, (sous la direction de Ruth Amossy), Delachaux et Niestlé S.A., Lauzanne (Switzerland) -Paris, 1999, p9.

ليس للحمّال اسم علم وإنّما مهنته تدلّ عليه . وهذه المهنة وما قد يرتبط بها من قوّة بدنيّة تشكّلان الجزء الأجلى من صورة ذاته المقاميّة[1] (Ethos situationnel) أو المسبقة (Ethos préalable) .[2] أمّا صورة ذاته الخطابيّة[3] (Image de soi)

---

* الدعامتان الأخريان هما اللوغوس (Logos) ويخصّ الاستراتيجيات الخطابيّة في حدّ ذاتها والباتوس (Pathos) الذي هو الأثر الانفعاليّ المنتج في المخاطَب . انظر :

L'argumentation dans le discours (Discours politique, Littérature d'idées, Fiction), Nathan/ Her, Paris, 2000, p164, 170.

(١) يرى تيارّي هرمان (Thierry Herman) أنّ الكائن التجريبي (Etre empirique) يمكن أن يكون له دور يؤدّيه في بناء صورة الذات . فالذات المتكلّمة ، في نظره ، تجمع عددا من الخصائص (السنّ والمهنة والجنس الخ . . .) هي بعدُ ، تبعا لدرجة معرفتنا بهذه الذات ، مصادر تمثّلات . فأستاذ جامعة مثلا يتمتّع سلفا بالثقة بكفاءته وسلطته . وصورة ذاته الجلاّة في خطابه ستواجه ضرورة بهذه التمثّلات المسبقة . وستتأكّد أو تفنّد . ويطلق تيارّي هرمان على هذه التمثّلات الكائنة خارج اللغة (Extralinguistiques) مصطلح صورة الذات المقاميّة بما أنّ صورة ذات الذات المتكلّمة (الأوضاع Statuts والأدوار) لا تشتغل وحدها وإنّما يشاركها مجموع معايير التواصل القولي : دواعي التكلّم والوسيط (Médium) المستغلّ والمرسل إليهم المباشرين وغير المباشرين . ويختم هرمان تعريفه بمصطلحه بالقول إنّ مثل هذا التعريف يلغي «الحدّ الزمني» الذي يفصل بين ما هو سابق للخطاب وما هو خطابي . انظر :

Thierry Herman, L analyse de l ethos oratoire, op. cit. p61.

(٢) مصطلح صورة الذات المسبقة من مصطلحات أموسّي وهو معادل مصطلح منغنو صورة الذات السابقة للخطاب (Ethos prédiscursif) . وكلاهما يعني الصورة التي لدى السامع /القارئ عن المتكلّم قبل أن يتكلّم انظر :

Ruth Amossy, Au carrefour des disciplines: rhétorique, pragmatique, sociologie des champs, in Images de soi dans le discours, La construction de l éthos, op. cit. p127-154.

(٣) يرى ديكرو ، على غرار أرسطو ، أنّ هذه الصورة هي الوحيدة المشكّلة لصورة الذات . وهو يربطها بالتلفّظ أي بالمتكلّم مقصيا بذلك ما يمكن أن تقوله الذات المتكلّمة عن نفسها بوصفها موضوعا للتلفّظ . فصورة الذات تستخلص من القول لا من المقول . انظر :

Oswald Ducrot, Le dire et le dit, op.cit., p200-201.

discursive) فنرصد ملامحها من خلال أقواله المتبادلة مع البنت الأولى ثم مع البنات الثلاث .

ففي أوّل لقاء جمعه بالبنت الأولى في السوق طابق سلوكه مهنته . فقد كان لمنزلة طرفي الحوار الاجتماعيّة دور حاسم في العلاقة بينهما . فالبنت مؤجِّرة والحمّال أجير . منها الأمر ومنه التنفيذ تماما مثلما تقتضيه في مثل هذا المقام أعراف المجتمع المصوّر التي يبدو أنّها لا تختلف عن أعراف مجتمع المرجع الكائن خارج النصّ . وقد كانت تأمره في صيغ وجيزة لا تكاد تتغيّر[1] . وكان ينفّذ صامتا أو يكاد . ومع ذلك فقد كان ، في بداية الأمر ، فرحا مستبشرا مثلما يظهر من الملفوظات الثلاثة المنسوبة إليه متكلّما صامتا : «والله هذا نهار مبارك» [...] قالت بحلاوة لفظها [...] فما صدّق الحمّال بذلك» (ص ٢٥) .

قد يردّ هذا الفرح وذاك الاستبشار إلى انفتاح باب الرزق أمام الحمّال الذي يرجّح أنّ مهنته تعاني كسادا . ويبيّن الوقوف على سائر الملفوظات المتضمّنة وجهة نظره أنّ حماسه يرجع أيضا إلى الصحبة اللطيفة . إلاّ أنّ ردود فعله المستبشرة غابت بمجرّد أن ثقل حمله بتعدّد المقتنيات وتنوّعها . فأصبح مجرّد منفّذ لأوامر مشغّلته : «قالت احمل فحمل وتبعها» (ص٢٥) و«قالت احمل يا حمّال فحمل وتبعها» (ص٢٥) و«قالت للحمّال احمل واتبعني فحمل القفص وتبعها» (ص٢٥) .

ولم يستمرّ هذا الوضع . فسرعان ما بهتت صورة الحمّال الأجير ، المستبشر ، المأمور ، المطيع وحلّت محلّها صورة الحمّال المحتجّ في استحياء والمتمسّك ، في الآن نفسه ، بخدمة البنت وصحبتها . وهو ما يبيّنه ضمير المتكلّم الجمع في أوّل قول يوجّهه بصفة صريحة إلى البنت : «لو أعلمتيني لجئت معي ببغل نحمل عليه هذه الأمور» (ص٢٥) . فجاءه الردّ هيأة : «فتبسّمت» ومزيدا من المقتنيات وأمرا نفّذه صامتا : «قالت احمل قفصك واتبعني فحمل القفص وتبعها به» (ص٢٥) . فغابت صورة المحتجّ الراغب في فتح حوار حقيقيّ مع البنت لتحلّ محلّها الصورة الأولى ، صورة الأجير المطيع .

---

(١) من ذلك قولاها :

«قالت [...] هات قفصك واتبعني» (ص٢٥)

«قالت له احمله [القفص] واتبعني» (ص٢٥)

إلاّ أنّ هذه الصورة ستتغيّر بدورها . وستحلّ محلّها صورة أخرى مخالفة لها تماما وذات صلة بصفته أعزب . وستتجلّى هذه الصورة في محاورته البنات . فقد نقدنه أجره و«قلن له توجّه يا حمّال» (ص٢٥-٢٦) . ولكنّه لم يخرج . فاعتقدت إحدى البنات أنّ الأجرة لم تُرضه . فطلبت إلى أختها أن تزيده دينارا . فردّ أنّ وقوفه لا يتعلّق بالأجرة . واستبدّ بالكلام . ونجح في إكراه البنات على محاورته في الموضوع الذي اختاره : «والله يا سيّدتي إنّ أجرتي نصفان وما استقلّيت الأجرة وإنّما اشتغل قلبي وسرّي بكنّ وكيف حالكنّ وأنتنّ وحدكنّ وما عندكنّ رجال ولا أحد يؤانسكنّ» (ص٢٦) .

وعلى هذا النحو ردّ الحمّال على البنت مستبعدا ما ذهبت إليه من استزهاد للأجرة . وقدّم بفضل أداة الحصر «إنّما» ما يعتبره السبب الحقيقي لعدم امتثاله للأمر بالخروج . والملفوظ الخاصّ بالسبب الحقيقي ذو بنية حجاجيّة . فقد استهلّه الحمّال بالنتيجة «اشتغل قلبي وسرّي بكنّ» . ثمّ أردف هذه النتيجة بالحجج التي قادت إليها . وهي وحدة البنات وغياب الرجال والأنيس . فقد بادر إذن بطرح وحدة الفتيات بوصفها المشكلة[١] التي يريد محاورتهنّ فيها . وأبرز أنّ الأنيس الغائب ليس من جنسهنّ بل هو من جنس الرجال . وهو لم يكتف بمجرّد طرح المشكلة . وإنّما سارع باتّخاذ موقف منها مخالف لما توقّع أنه موقف البنات[٢] . فهنّ قبلن ، في الظاهر على

(١) في هذا الصدد يرى باتريك شارودو (Patrick Charaudeau) أنّ طرح المشكلة (Problématisation) نشاط خطابي يتمثّل في أن يقترح على شخص مّا لا موضوع النقاش فحسب بل أيضا الموقف منه . انظر :
Patrick Charaudeau, "L'argumentation dans une problématique d influence", Argumentation et Analyse du Discours, n 1" 2008, [En ligne], mis en ligne le 02 octobre 2008. URL: http://aad.revues.org/index193.html. Consulté le 15 octobre 2008.

(٢) كلام الحمّال يكشف أنّه كوّن فكرة مسبقة عن الفتيات وردّ فعلهنّ المحتمل . وفي هذا الصدد : تقول أموسّي مقدّمة رأيا لبيرلمان (Perelman) : «السامعون ، لدى بيرلمان ، هم دوما بناء ينجزه الخطيب [...] التفاعل بين الخطيب وسامعيه يتمّ ضرورة عبر الصورة التي يكوّنها كلاهما عن الآخر . إنّ تمثّل المتلفّظ للسامعين والأفكار وردود الفعل التي ينسبها إليهم وليس أشخاصهم الحقيقيّين هي التي تشكّل مشروع الحمل على الاقتناع . وبهذا المعنى أمكن لبيرلمان الكلام على السامعين بوصفهم بناء للخطيب مع إبرازه ، في الآن نفسه ، أهمّيّة المطابقة بين هذا «التخييل» والواقع» . انظر :
Ruth Amossy, Au carrefour des disciplines, op. cit. p133.

الأقلّ ، بهذه الوحدة ولم يسعين إلى الخروج منها . وهو يرى ، في المقابل ، أنّ هذا الوضع غير طبيعيّ . فدعاهنّ ، ضمنا ، إلى التعبير صراحة عن موقفهنّ من هذا الوضع المخالف للمألوف . إلاّ أنّه لم يفسح لهنّ المجال للردّ . بل ضيّق عليهنّ الحصار . فاحتكر الكلمة . ونوّع أساليب الحجاج .

فقد استهلّ خطابه ، وهو يطرح المشكلة ، بتقديم نفسه في صورة المشفق الناصح الذي لا مصلحة له في النصح ولا في البقاء[1] . ولعب على وتر العواطف والأحاسيس . فسعى إلى إثارة انفعالات[2] البنات بتذكيرهنّ بما اعتقد أنّه وضعهنّ المثير للشفقة : «[...] وكيف حالكنّ وأنتنّ ما عندكنّ رجال ولا أحد يؤانسكنّ» .

لقد ذكّرهنّ بما تصوّر أنّه وضعهنّ . وأظهر ، في الآن نفسه ، أنّه لا يفكّر في غير مصلحتهنّ وأنّه لا يقترح نفسه مؤنسا لهنّ . وأوحى أنّ الرجال لن يغنموا منهنّ شيئا وأنّهنّ المستفيدات الوحيدات من وجودهم معهنّ لأنّهم سيضفون على حياتهنّ التي تصوّرها رتيبة موحشة أنسا لا يقدر غيرهم على توفيره . فالحمّال يخيّر البنات . ويضعهنّ أمام خيارين لا ثالث لهما . فإمّا أن يقبلن تضحية الرجل بوجوده معهنّ

---

(١) يطلق منغنو على هذه الصورة وأضرابها مصطلح السينوغرافيا (Scénographie) الذي هو ، في نظره ، أحد مقوّمات مشهد التلفّظ (Scène d énonciation) . ويدمج هذا المشهد ثلاثة مشاهد أسماها منغنو المشهد الشامل (Scène globale) وهو يوافق نمط الخطاب ويعطي الخطاب وضعه (Statut) التداولي : أدبي أو ديني أو سياسي والمشهد الأجناسي (Scène générique) الذي هو مشهد عقد مرتبط بجنس أي بـ«مؤسّسة خطابيّة» مثل الافتتاحيّة و الخطبة الدينيّة (Sermon) والدليل السياحي وأخيرا السينوغرافيا التي لا يفرضها الجنس وإنّما يبنيها النصّ نفسه . ففي الخطاب السياسي مثلا يمكن لمترشّح مّا أن يتحدّث إلى ناخبيه بوصفه إطارا شابّا أو تكنوقراطيّا أو عاملا أو رجلا مجرّبا الخ . . . انظر :

Dominique Maingueneau, Ethos, scénographie, incorporation, in, Images de soi dans le discours, La construction de l ethos, op. cit. p83 et 84.

(٢) الباتوس (Pathos) مقوّم من مقوّمات الحجاج لدى أرسطو و«هو العناصر النصّيّة التي تسمح بإثارة الانفعالات لدى السامعين» . انظر :

Thierry Herman, L analyse de l ethos oratoire, op. cit. p157, note 1.

لإيناسهنّ فيغنمن الأنس الذي يفتقدنه وإمّا أن يرفضن وعندها سيكنّ الخاسرات الوحيدات .

وفي سبيل دفع البنات إلى تبنّي الاختيار الأوّل لجأ الحمّال إلى حجّة تستمدّ قوّتها من الواقع مفترضا أنّ البنات لا يجهلنها وحتّى إن جهلنها فهو يضعهنّ في موقع من لا يمكن أن ينكر معرفته بما سيُساق إليه لأنّه من البداهة بمكان : «وأنتنّ تعرفن أنّ المنارة لا تثبت إلاّ على أربعة» . هذه الحجّة مقدّمة كبرى أردفها الحمّال بمقدّمة صغرى : «وليس لكنّ رابع» . ولكنّه لم يستخلص النتيجة بنفسه وإنّما فوّض شأن استخلاصها إلى البنات . وهذا التفويض ناجع حجاجيّا . فالبنات سيستخلصن النتيجة المضمّنة وسيعتقدن أنّها نتيجتهنّ وسيغيب عنهنّ أنّها النتيجة التي دفعهنّ إليها الحمّال دفعا . وتبعا لذلك سيتمسّكن بها .

هذا القياس الناقص[1] قد يقود البنات إلى استخلاص أنّ بإمكان امرأة رابعة تأدية مهمّة الإيناس . ولذلك بادر الحمّال ، في ما يشبه الاستطراد ، باستبعاد هذا الاحتمال : «وما يكمل حظّ النساء إلاّ بالرجال» . وهذا الملفوظ مقدّمة كبرى لقياس ناقص يمكن استعادته على هذا النحو : «ما يكمل حظّ النساء إلاّ بالرجال . وأنتنّ نساء بلا رجال . إذن ليكتمل حظّكنّ عليكنّ برابع يكون رجلا» . ويكشف الاختيار المعجميّ ممثّلا في لفظ «حظّ» الدور الحجاجيّ للمعجم . فنحن نرجّح أنّ اختيار هذا اللفظ بالذات هو وليد رغبة الحمّال في التأثير في مخاطَباته . فهنّ لسن وحيدات فقط وإنّما هنّ أيضا ناقصات حظّ . وهو يبيّن لهنّ سبيل اكتمال حظّهنّ . وهو اكتمال ممكن جدّا لأنّ تحقّقه رهين إرادتهنّ .

---

(١) يترجم عبد الرحمان بدوي هذا الضرب من القياس المنطقي بقياس الضمير (Enthymème) . وفي هذا الصدد يقول : « و«الضمائر» هي عصب الحجاج في الخطابة ، والمقصود بالضمائر : الأقيسة المنطقيّة التي «أضمرنا» بعض مقدّماتها ودعا إلى هذا «الإضمار» أسباب عديدة تتعلّق بالتأثير الخطابيّ : منها استعمال الحكم القصيرة النافذة التأثير في السامعين ، ومنها إخفاء ضعف حجّة الخطيب بعدم بيان المقدّمات تفصيلا» انظر أرسطو ، الخطابة ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، دار الشؤون الثقافيّة العامّة «آفاق عربيّة» ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٦ ، ص٧ .

وقد يعدّ هذا الضرب من الاستطراد خرقا لمقولة العلاقة (Relation)[١] . ولكنّ تنزيله في سياقه العامّ يكشف أنّه مندرج في خطّة الحمّال الهادفة إلى حمل البنات على الاقتناع ببقائه معهنّ . ولعلّ ما يؤكّد صفة الاستطراد الظاهرة في مستوى سطح خطاب الحمّال أنّ الحمّال واصل بسط حجّة الواقع التي مدارها على العنصر الرابع الناقص ودعّمها بحجّة سلطة (Argument d autorité)[٢] مجسّدة في قول شاعر :

«انظر إلى أربع عندي قـد اجـتـمـعـت
جنك وعـود وقـانون ومـزمـار»
(ص٢٦)

هذا الشاعر نكرة . ومع ذلك يبدو أنّ الحمّال لا يقيم وزنا لاعتراض محتمل على الاحتجاج بكلام مجهول المصدر . ولعلّه لا يعتبر غياب الاسم عاملا يضعف الحجّة المستشهد بها . فصفة القائل تكفي وحدها لتكسبه سلطة وتضفي على كلامه قوّة . هذا علاوة على أنّ الاستشهاد الدقيق بأقوال من يتمتّعون بالمصداقية هو نقل الحقيقة[٣] . وقائل البيت ينتمي إلى هذه الفئة لأنّه شاعر أي في مرتبة تجاوزت مرتبة العاديّين من البشر ولأنّ شعره تناقله الناس وحفظوه . ولعلّ الاحتجاج بالشعر لا يكشف ثقافة الحمّال المحاجّ فحسب وإنّما يفصح أيضا عن تقديره أنّ للشعر سلطانا على الطرف المقابل وأنّ له في المجتمع المتخيّل مكانة .

ويبدو أنّه لم يفت الحمّال أنّ كلّ الآلات الموسيقيّة الواردة في بيت الشعر من جنس المذكّر وأنّ الاحتجاج بالسلطة قد لا يسهم في إقناع البنات بحاجتهنّ إلى رابع

---

(١) مقولة العلاقة من مقولات قواعد المحادثة التي استنبطها غرايس من المحادثات العاديّة . وهي تقتضي أن يتكلّم المحاور في صلب الموضوع . انظر :

H. Paul Grice, logique et conversation in Communications n 30, Seuil, 1979, p61.

(٢) حجّة السلطة ، كما يرى ، كريستيان بلانتان (Christian Plantin) حجّة تأكيد (Confirmation) تدعم نتيجة تستمدّ صوابها من كونها مقبولة من شخص يؤدّي دور ضامن (Garant) هذا الصواب . انظر :

Christian Plantin, L argumentation, Seuil, Collection Mémo, Paris, 1996, p88.

(٣) المرجع نفسه ، ص٨٩ .

ليس من جنسهنّ . فسارع بإكمال القياس كاشفا ، في الآن نفسه . أنّ نصّه الشعريّ يستمدّ قيمته ونجاعته المأمولة من الرقم لا من الجنس : «وأنتنّ ثلاثة فتفتقر إلى رابع» .

لقد مرّ الحمّال من العامّ «النساء» إلى الخاصّ «أنتنّ» ومن الجمع «الرجال» إلى الإفراد «رابع» . ولكنّه تحاشى في خطابه أن يقحم نفسه بوصفه موضوع حديث أي بوصفه الرابع الناقص . فكأنّما أراد أن يؤكّد سينوغرافيا المشفق الناصح وأن يوحي بأنّه لا يبحث عن مبرّرات لبقائه مع البنات . وإنّما هو يطرح المشكلة . ويناقشها بصفة مبدئيّة بقطع النظر عن بقائه من عدمه . وبعد أن قدّر أنّ ما ساقه من حجج كاف لإقناع البنات بحاجتهنّ إلى رابع عدّد الصفات الواجب توفّرها في هذا الرابع . فاشترط أن «يكون رجلا عاقلا لبيبا حاذقا وللأسرار كاتما» (ص ٢٦) .

ويبدو لنا أنّ لهذه الشروط مقصدين أحدهما جليّ ظاهر وثانيهما خفيّ مستتر . فأمّا الظاهر فهو طمأنة البنات وتأكيد الحرص على سمعتهنّ انطلاقا ، حسب تقديرنا ، من معرفته للبيئة الاجتماعيّة وما يرتبط بها من أفكار ومعتقدات لا تبيح اختلاط النساء بالغرباء من الرجال . ونرجّح أنّ صفات الرجل المنتقاة مثمّنة اجتماعيّا وأنّ الحمّال يراهن على كونها مشتركة بينه وبين البنات[1] . وهو ما يكشف قدرة الحمّال على التكيّف مع مخاطباته وما يؤكّد أنّ المخاطَب حاضر دوما في الخطاب الذي يُتوجَّه به إليه .

وأمّا المقصد الخفيّ فهو حمل البنات على القبول به رابعا . فيبدو أنّه فطن إلى أنّ كلمة «رابع» الواردة في قوله كلمة عامّة جدّا وإلى أنّ بإمكان البنات قبول مقترحه دون أن يحقّقن طلبته كأن يوافقن على رابع من معارفهنّ . لذلك ضيّق عليهنّ الخناق وقلّص من دائرة اختيارهن .

لم يصرّح الحمّال بأنّه الرابع الذي تتوفّر فيه هذه الشروط . إلاّ أنّه يُستشفّ من السياق ألاّ مقصود سواه . وقد أكّد ردُّ البنات أنّ كلامه لاقى هوى في نفوسهنّ وأنّ حججه كانت ، في معظمها ، مقنعة . فلم يناقشن مسائل وحدتهن ونقص حظّهن

(١) ليقوم حجاج يجب أن يتوفّر اتّفاق حول قيم ومعتقدات مشتركة واختلاف في الرأي حول مسألة من المسائل .

وحاجتهنّ إلى رجل يؤانسهنّ . فكأنّما اعتبرنها مقتضيات (Présupposés) .[1] ولذلك لم يواصلن الحوار على أساسها أي بمناقشتها أو رفضها . وإنّما أبدين استعدادهنّ لاستضافة رجل . وأبدين ، في المقابل ، خوفهنّ على سمعتهنّ وعدم ثقتهنّ بقدرة الرجل ، أي رجل ، على كتم السرّ . واستخدمن سلاح الحمّال نفسه . فاستندن إلى تجارب السابقين . وتوسّلن إلى إقناعه بصواب احترازهنّ بحجّة سلطة هي عبارة عن حكمة صيغت شعرا : «فقلن له نحن بنات ونخاف أن نودع السرّ عند من لا يحفظه . وقد قرأنا في الأخبار

صن عن سواك السرّ لا تودعه
من أودع السرّ فقد ضيّعه»
(ص ٢٦)

يتبيّن من هذا البيت أنّ صدره موجّه إلى مخاطب مفرد مذكّر حاضر . إلاّ أنّ طابع عجُزه الحكمي يبيّن أنّ المخاطب هو الإنسان امرأة كان أو رجلا وأنّ مضمون الخطاب غير مقيّد بزمن ومكان معيّنين . وهذا الطابع هو ما يبرّر استشهاد البنات به للردّ على حجج الحمّال وعلى بيت الشعر الذي استشهد به . ويتجلّى من قولهن

---

(١) تقول كاترين كاربرات أوريكيوني (C. Kerbrat-Orecchioni) إنّ المقتضيات ، حسب الاستخدام الشائع ، هي المعارف والمعتقدات المخزّنة في ذاكرة المتكلّمين التي يستخدمونها قاعدة لأنشطتهم وخاصّة اللغويّة منها . وهي تؤدّي دورا مهمّا في آليات إنتاج الملفوظات وتأويلها وخصوصا للتعرّف إلى المضامين المضمرة . أمّا في اللسانيات فالمقتضيات أنماط خاصّة من المضامين المندرجة في الملفوظات . وهي توافق حقائق يفترض أنّ المرسل إليه يعرفها وتمثّل أرضيّة للمعطى (Posé) الذي تكوّنه معلومات جديدة . فيضمن المقتضى انسجام الخطاب في حين يتكفّل المعطى بتناميه . ويكون المقتضى مضمرا ومستقلاّ عن السياق نسبيّا . ولا يتأثّر بالنفي ولا بالسؤال . وهو ، مبدئيّا ، لا «يُلغى» ولا يُستخدم منطلقا لمواصلة الكلام . ولو حدث ذلك فإنّ الحوار يتحوّل إلى سجال . فالمقتضى في الملفوظ* : «فلان كفّ عن التدخين» هو «فلان كان يدخّن» . وهو مقتضى لا يغيّره النفي : «فلان لم يكفّ عن التدخين» ولا السؤال : «هل كفّ فلان عن التدخين؟» . انظر :

Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau, Dictionnaire d analyse du discours, op.cit. p467-469.

* اخترنا هذا المثال الشائع الذي لم تستشهد به أوريكيوني لأنّه بدا لنا يسير الفهم .

«نحن بنات» أنّ المقصود ليس إخبار المخاطَب بما يعلم وإنّما هو الإيحاء [illegible]
بمنزلة المرأة وبالعلاقة بين الجنسين في المجتمع المصوّر. وهو ما يؤكّد اشتراك [illegible]
والبنات في المعتقدات وتوقّعه اعتراضهنّ وسببه وقدرته على التكيّف معهنّ [illegible]
في رسم صورة له مقنعة حجاجيًا وبما يقرّبه، في نهاية المطاف، من تحقيق طلبته.

إنّ القدرة على التكيّف مع البنات والاشتراك معهنّ في القيم والمعتقدات والرغبة في تحقيق الطلبة دفعت جميعها الحمّال إلى مواصلة تضييق الخناق عليهنّ. فتصدّى لتبديد مخاوفهنّ والردّ على حجّتهنّ. ولعلّه أدرك أنّ تحقيق مراده ليس بالأمر العسير وأنّ البنات لا يحتجن إلى غير طمأنتهنّ على حفظ سرّهنّ وأنّهنّ لا يتبنّين حجّة السلطة بقدر ما يستحثثنه على دحضها. فغاب التعميم عن كلامه. وظهر، لأوّل مرّة، ضمير المتكلّم المحيل إليه دون سواه وهو يعدّد خصاله المثمّنة اجتماعيًا والتي خمّن أنّها مشتركة بينه وبين البنات. وأكّد كلامه بالقسم والناسخ «إنّ»: «وحياتكنّ إنّي رجل عاقل أمين قرأت الكتب وطالعت التواريخ أظهر الجميل وأخفي القبيح» (ص ٢٦). ولعلّ في تصريحه بخصاله الشخصيّة مغامرة. فمثل هذا التصريح حجّة قد تنقلب على مستخدمها لأنّ مضمونها يندرج في باب شاكر نفسه. وهو أمر» قد يصدم المتلقّين»[1] على حدّ عبارة ديكرو الذي يرفض، على غرار أرسطو، إدراج عبارات مدح الذات في صورة الذات.

ولقد أردف الحمّال صورته في مرآة نفسه ببيتين من الشعر واصل بهما دفع مخاوف البنات. وردّ بهما مباشرة على البيت الذي احتججن به. واستخدمهما، بصفة ضمنيّة[2]، في استكمال بناء صورته الخاصّة:

«لا يكتم السرّ إلا كلّ ذي ثقة
والسرّ عند خيار الناس مكتوم
السرّ عندي في بيت له غلق
ضاعت مفاتحه والباب مختوم»

وإنّ اختيار هذين البيتين ليكشف مهارة الحمّال الحجاجيّة. فقد جاء أوّل البيتين

(١) Oswald Ducrot, Le dire et le dit, op. cit. p201.

(٢) يسير منغنو على خطى أرسطو وديكرو فيقول إن الأيتوس يُعرَض ولا يُقال. انظر مقاله [illegible]
«scénographie, incorporation»، مرجع مذكور، ص ٧٧.

في قالب حكميّ خال من المشيرات المحيلة إلى متكلّم بعينه . وكان مضمونه مخالفا لمحتوى البيت الذي استشهدت به البنات بل يناقضه . ولكنّ الحمّال ، وهو يستشهد بهذا البيت ويتبنّى مضمونه تبنّيا مطلقا ، لم يبد اعتراضا قاطعا على حجّة البنات . وإنّما سعى إلى تبرير خوفهنّ وتبديده في الآن نفسه . فقد سايرهنّ في خوفهنّ من ذيوع سرّهنّ بتأكيده أنّ القاعدة العامّة هي أنّ السرّ عرضة للذيوع . ولكنّه انطلق من هذه النقطة المشتركة ليصل إلى أنّ الاستثناءات موجودة شرط توفّر صفات معيّنة في متلقّي السرّ . وهو ما يعني ، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مقام التخاطب وحجج الحمّال السابقة ، تقويضا للحجّة من أساسها .

أمّا ثاني البيتين فيتحوّل فيه الخطاب من التعميم إلى التخصيص . فيبرز فيه المتكلّم مستعملا ضمير المتكلّم المفرد الذي هو من أجلى علامات الذاتيّة في الخطاب . وفي هذا البيت يسبغ الشاعر المتكلّم على نفسه صفتي حافظ السرّ النادرتين ويزيدهما تأكيدا . ولكنّ السياق المقامي[1] يسحب ، في خفاء ، هاتين الصفتين على الحمّال إذ يلتقي ، في تآلف تامّ ، صوت الشاعر القائل وصوت الحمّال الناقل . بل لعلّ الصوت الناقل يطغى على الصوت المستشهَد به .

وعلى هذا النحو التقى الحمّال مع البنات في الاحتجاج بتجارب الأوّلين وفي الاستشهاد الحرفيّ بكلامهم . ولكنّ الحمّال استطاع دحض حجّة البنات رغم أنّها حجّة سلطة ورغم أنّ هذا الضرب من الحجج غالبا ما يكون مفحما . ولعلّ ردّه على ثمرة تجربة بثمرة تجربة أخرى مغايرة لها يؤكّد أنّ الصياغة الحكميّة للتجربة لا تعني إطلاقيتها . فالتجربة الشخصيّة وليدة ظروف خاصّة ولا يمكن ، بأيّ حال ، تعميمها .

ولقد أعطت حجج الحمّال أكلها فأثمر مسعاه . وتحقّقت طِلبته . فرغم أنّه ليس للبنات سابق معرفة به ولا أيّ دليل على أنّ الصورة التي بناها في خطابه موافقة

---

(١) السياق المقامي (Contexte situationnel) أو الجدولي (Paradigmatique) هو «مقام» (Situation) معترف به اجتماعيّا بوصفه متضمّنا لمقصد أو مقاصد عديدة ولمعنى محايث يتقاسمه متخاطبون ينتمون إلى ثقافة واحدة . ومن الأمثلة عليه مرافعة في محكمة أو مفاوضات حول الأجور أو حفل دينيّ أو نقاش داخل برلمان . انظر :

* Françoise Armangaud, La pragmatique, Collection Que sais-je PUF, Paris, 2ème édition, 1990, p61.

لصورته الحقيقيّة[1] كائنا من «لحم ودم» يخاطبهنّ ويحاول إقناعهنّ باستضافته فإنّهنّ وافقن على انضمامه إلى مجلسهنّ بشرط سرعان ما تخلّين عنه : «فلمّا سمع البنات الشعر والنظام وما أبداه من الكلام قلن له أنت تعلم أنّنا غرمنا على هذا المقام جملة من المال فهل معك شيء تجازينا به» ([...] ص٢٦) .

ويعني إذعان البنات لرغبة الحمّال أنّه استطاع أن يبني حجاجا مقنعا . وفعلا فقد بادر بطرح المشكلة وباتّخاذ موقف صريح منها مكّنه من توجيه الحوار وتخيير البنات بين موقفين لا ثالث لهما . فإمّا رفض النقاش أصلا وإمّا القبول به . ولكنّه لم يفسح لهنّ مجال الردّ . ولعلّ سكوتهنّ شجّعه على المواصلة . فمرّ إلى المرحلة الموالية والأخيرة ، مرحلة إقامة الحجّة[2] على صواب موقفه . فقد أقام خطّته في الاحتجاج لموقفه على التدرّج . فبدأ بالعام وشيئا فشيئا انتهى إلى الخاصّ إذ انطلق من طرح مشكلة وحدة البنات وحاجتهنّ إلى رابع يؤنسهنّ وختم باقتراح نفسه هذا الرابع المنشود . وقد باعد نسبيّا بين نقطتي الانطلاق والوصول . ولعلّه ، وهو الأرجح ، خطّط لذلك تماشيا مع سينوغرافيا المشفق الناصح التي اختارها .

ويبدو ، من خلال انفراد الحمّال بالكلام في البداية ومباعدته النسبيّة بين تضمين الطلْبة والتصريح بها ، أنّه كان واعيا أنّ خطّته الحجاجيّة لن يكتب لها النجاح إذا ما استعجل النتيجة فمرّ مباشرة من نقطة الانطلاق إلى نقطة الوصول . ولعلّه كان واعيا بأنّ مثل هذا الاختيار قد يصدم البنات وينفّرهنّ منه لأنّه يظهرهنّ في مظهر بنات يسعين إلى الرجل سعيا في مجتمع مصوّر يبدو أنّ الرغبة في الجنس الآخر تمرّ فيه عبر إظهار عكسها . وهو ما نتبيّنه من قول إحدى البنات حاثّة الحمّال على دفع

---

(١) تستشهد أموسي ببارت (Barthes) الذي يرى أن لا أهمّية لصدق الخطيب وأنّ المهمّ هو قدرة الصورة التي يبنيها لنفسه في خطابه على ضمان نجاح مشروعه الخطابي . انظر مقدّمة أموسّي في :

Ruth Amossy (édit), Images de soi dans le discours, op. cit, p10.

(٢) يقول شارودو إنّ تحويل العمل الحجاجي (Acte argumentatif) إلى خطاب يجبر المحاجّ الآخذ بعين الاعتبار المقامَ التواصليَّ على القيام بنشاط خطابي ثلاثي يحوّل بفضله الخطاب إلى حجاج . فعليه أن يُعلم مخاطبه بموضوع الحجاج (طرح المشكلة) وبالموقف الذي اختاره (تبنّي موقف) وبقوّة حجاجه (إقامة الدليل) . انظر مقاله «L'argumentation dans une problématique d influence» ، مرجع مذكور .

مبلغ من المال وفي أسلوب تقريري يؤكّد يقينها ممّا تقول : «[...] لأنّ خاطرك أن تجلس عندنا وتصير نديمنا وتطلع على وجوهنا الصباح الملاح» (ص٢٦) . ولعلّ مثل هذا القول يكشف أنّ الجهد الحجاجي الذي قام به الحمّال واحتراز البنات ومقاومتهنّ الضعيفة نسبيّا محاكاة ساخرة لسيناريو[١] الغزل في المجتمع المصوّر .

وهكذا استطاع الحمّال أن يبني صورة لذاته مخالفة لصورته المسبقة بل ربّما متمّمة لها . فقد برهن على قوة جسديّة حين حمل من الأثقال ما قد يُعجز البشر . ثمّ برهن على قوّة من ضرب آخر مصدرها العقل القادر على التخطيط وحمل الطرف المقابل على الإذعان . فلم يعد حامل الأثقال الذي ينفّذ صامتا أو يكاد أوامر مؤجّرته . وإنّما اكتسب وضعا جديدا بفضل جسارته ومعارفه الموسوعيّة وتنويعه الحجج وقدرته على استخدام سلاح الكلمة وعلى التكيّف مع مخاطباته بإدراكه رغبتهنّ الدفينة وبمعرفته ببيئتهنّ الفكريّة التي يسّرت له ، في الظاهر على الأقلّ ، مساعدتهنّ على تخطّي الحاجز الأخلاقيّ الذي يبدو أنّهنّ يقمن له بعض الوزن . وهذه العوامل غيّرت العلاقة بينه وبين البنات . فلم تعد قائمة على التفاوت الاجتماعيّ بل أصبحت علاقة تكافؤ بين رجل ونساء بل بين ذكر وإناث . وهو تغيّر جسّمه بوضوح سلوك المؤجّرة . ففي بداية الحكاية رفعت قناعها لتكلّمه . كما لو أنّ الحمّال لا يعدّ من الرجال الذين وُضع القناع للحماية من عيونهم . وأمّا في أواخر المقتطف المدروس فتعرّت له تماما بما يحلّه محلّ «خيار» الرجال الجديرين بالمسارّة والمداعبة .

إنّ نجاح الحمّال في مسعاه يقيم الدليل على دور صورة الذات[٢] الحجاجي .

---

(١) السيناريو (scénario ou frame) هو كما يرى أيكو «بنية معطيات تستخدم لتصوير وضعيّة مكرّرة (Stéréotype)» . انظر :

Umberto Eco, Lector in Fabula (Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs), Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Grasset, 1985, p100.

(٢) صورة الذات ليست مقصودة لذاتها بل لوظيفتها الحجاجيّة . وقد ارتبطت بها هذه الوظيفة منذ القديم . وفي هذا الصدد تستشهد أموسي بقول بارت إنّ مصطلح أيتوس يعني لدى القدامى بناء صورة للذات معدّة لضمان نجاح المشروع الخطابي .

انظر مقدّمة المؤلّف الجماعي «Images de soi dans le discours» ، مرجع مذكور ، ص ١٠ .

ويكشف ، في الآن نفسه ، قوّة الكلمة وقدرتها على الإقناع . وقد مكّن هذا النجح الحمّال من أن يعيش مغامرة برّرت كونَه محور قصّ مهمّا وتصدّرَه عنوان الحكاية في بعض نسخ «ألف ليلة وليلة» . إلاّ أنّ النظر إلى هذا التحوّل الإيجابي بمعزل عن الراوي الأولّي يهمل انتماء النصّ إلى حقل الأدب وإلى جنس السرد التخييليّ تحديدا . فالشخصيات ، مهما تكن استقلاليتها ، تندرج صفاتها وأقوالها وأفعالها في خطّة الراوي العامّة .

ب- الراوي

نحن ، في هذا النصّ ، حيال متكلّمين ينهضان بالسرد ويحتلاّن مستويي قصّ مختلفين . أحدهما صريح معلن انفرد بالمستوى الثاني . وثانيهما غفل ، خفيّ ، لا علامات ظاهرة تحيل إليه استبدّ بالمستوى الأولّي . الأوّل هو شهرزاد والثاني هو الراوي الأولّي ، المنشئ التخييليّ لكلّ حكايات «ألف ليلة وليلة» . وقد تقاسما السرد ، بتفاوت كبير جدّا . فحكاية الحمّال والبنات انتهت إلينا جميعها على لسان شهرزاد بينما اكتفى الراوي الأولّي بحكاية الحكاية . وقد اختصّ كلاهما بدور حتّم موطن ظهوره . فالراوي الأولّي يفتتح سرد كلّ ليلة بتسليم مقاليده إلى شهرزاد ثم يختتمه فيستردّ تلك المقاليد منها إلى حين . ولكنّ هل القسمة واضحة فعلا بين هذين العونين؟ وهل تمّت فعلا على النحو الذي قدّمنا؟

لقد افتتحت شهرزاد النصّ بقولها : «وما هذا بأعجب ممّا جرى للحمّال» (ص ٢٥-٢٦) . هذا الخطاب على الخطاب يقوّم الحكاية المرويّة وتلك التي ستُروى . فيختم الأولى . وينبئ بافتتاح الثانية . ويوجد رابطا بين الحكايتين . وييسّر الانتقال إلى الثانية . ويشوّق السامع المباشر خاصّة إلى ما سيروى من أحداثها . فتطول أنفاس شهرزاد في انتظار حكاية أخرى تؤجّل بها تنفيذ مشيئة شهريار . وقد استهلّت الليلة الثانية بالاستجابة لطلب أختها : «حبّا وكرامة قد بلغني أيّها الملك السعيد [...]» (ص ٢٧) فأتمّت جزءا من الحكاية التي كانت قُطِعت في مرحلة من مراحلها عدّت كفيلة بتشويق شهريار وبالتمديد ليلة في حياة شهرزاد .

كادت شهرزاد تنفرد بالسرد في المقتطف المختار . ولكنّنا لا نجد لها ، باستثناء جملتي التقديم ، حضورا مجسّدا في قرائن محيلة إليها متكلّمة . فبدت مجرّد صوت ينقل حكاية تصرّح هي نفسها أنّها ليست من صنعها . ولكن أتكون هي صانعته

وادّعت أن لا دور لها فيها غير دور النقل؟ وإذا ما كان الأمر كذلك أتكون قد اختارت استراتيجيّة قائمة على الامّحاء التلفّظي[١] تقدّمها في صورة المحايدة وتضفي على سردها «موضوعيّة» تكسبه قوّة حجاجيّة ملازمة لهذا الضرب من السرد؟

يبدو أنّه لا يمكن إسناد أيّ دور إلى شهرزاد عدا دور النقل . فلا وجود ، في متن الحكاية لأيّ قرينة صريحة تحيل إليها . والأحداث نُقلت من وجهتي نظر عونين سرديّين مختلفين عنها هما الحمّال والراوي الأولي . وفي الحكاية معطيات لا يمكن نسبتها إليها بوصفها شخصيّة متخيّلة من قبيل مدينة بغداد وأنواع الفواكه والشعر الذي نرجّح أنّ له وجودا سابقا لوجوده في الحكاية تماما مثلما هي الحال بالنسبة إلى بغداد وأنواع الفواكه . كلّ هذه العوامل تجعلنا نميل إلى أنّ للقصّة المؤطَّرة راويين أحدهما هو صانعها وثانيهما شهرزاد التي يبدو أن لا دور لها فيها سوى نقلها نقلا حرفيّا . والراوي الأوّل هو نفسه راوي القصّة الإطار الذي هو راو أولّي يسرد مستخدما ضمير الغائب حكاية لم يشارك في أحداثها . وهذا الوضع يقرّبه جدّا من المؤلّف الواقعي[٢] الذي هو المصدر الثابت لكلّ المراجع الواردة في الحكاية والتي لها ، في الآن نفسه ، وجود في الواقع المرجعي الكائن خارج النصّ .

تبدو شهرزاد إذن مجرّد ناقل أعاره الراوي الأوليّ صوته لتنتهي الحكاية إلى

---

(١) الامّحاء التلفّظيّ ممارسة خطابيّة تتيح للمتكلّم ، لأسباب متنوّعة ، تحييد ذاتيته قدر الإمكان أو محوها ما وسعه المحو . انظر :

Ruth Amossy et Roselyne Koren, Présentation in Argumentation et prise de position: Pratiques discursives, (Cordonné par Ruth Amossy et Roselyne Koren), Semen 17, Presse Universitaire Franc-Comtoises 2004, p9.

ويرى روبار فيون (Robert Vion) أنّ الامّحاء التلفّظي لا يعدو أن يكون غيابا ظاهريّا لأنّ المتكلّم يظلّ ، تلفّظيّا ، حاضرا في ملفوظ يعبّر عن وجهة نظره وبالتالي عن حضوره بوصفه متلفّظا . وذلك بسبب عدم قدرة الملفوظ على الاكتفاء بمجرّد الوصف والنقل . انظر :

Robert Vion, Modalisation, dialogisme et polyphonie, op. cit. p109.

(٢) انظر نقاش جونات لعلاقة الراوي الأولّي بالمؤلّف في كتابه :

Nouveau discours du récit, op. cit. p93-107.

شهريار . إلاّ أنّ قصْر دورها على النقل وحده يحيّدها تحييدا تامّا ويلغي مقام تواصلها مع شهريار . وهو المقام الذي حدّد ، حسب رأينا ، اختيار شهرزاد هذه الحكاية دون غيرها . ويبدو لنا أنّها اختارتها لتبيّن لمخاطبها أنّ سبل الاتّفاق بين الرجل والمرأة ممكنة وأنّ قوة الحجّة تفضل حجّة القوّة وأنّ اتّفاق الجنسين الممكن سبيل من سبل اللذّتين الحسّيّة والمعنويّة جميعا . ويبدو أنّ غياب الملفوظات الصريحة النسب إلى شهرزاد موظّف توظيفا حجاجيّا مضاعفا . فهو حجّة تهدف إلى إقناع شهريار بأنّ شهرزاد لا علاقة لها البتّة بالحكاية وأن لا مصلحة شخصيّة لها في سردها ناهيك عن أي دور لها في اختيارها . وهو في الآن نفسه ييسّر سبيل اعتبار الحكاية المرويّة حجّة تهدف إلى ترويض شهريار ودفع الموت عن شهرزاد ولو ظرفيّا .

إلاّ أنّ غياب ملفوظات بعينها يمكن إسنادها إلى مخاطبةٍ شهريار يحملنا على تركيز الجهد على استخلاص صورة الراوي الأوّلي ناطقا فحسب . وهو راو غفل لم يحو الملفوظ الوجيز المنسوب إليه متكلّما ولا المتن الذي جاء على لسان شهرزاد أيّ قرائن صريحة تعلن عن حضوره . ولعلّ اختيار هذا الراوي السرد بضمير الغائب ينشئ وهم أنّ الحكاية تروي نفسها بنفسها وألاّ وسيط بينها وبين متلقّيها . وقد تردّ نشأة هذا الوهم إلى خطّة الامّحاء التلفّظيّ المتّبعة . إلاّ أنّ البصمات المحيلة إلى الراوي متكلّما في النصّ السرديّ التخييليّ لا تقتصر على القرائن الصريحة . وهي ، في نصّنا ، بصمات متنوّعة يمكن رصدها في مستويي الخطاب والحكاية جميعا .

فالسرد في الحكاية لاحق . وهو ما يعني أنّ الحكاية دارت أحداثها ثمّ رواها الراوي . ومثل هذا الموقع الزمنيّ للراوي من أدوات الإيهام بأنّ الأحداث وقعت فعلا وأنّ الراوي لا يعدو أن يكون مجرّد ناقل لما وقع . ويتجلّى مثل هذا الإيهام كذلك في مستوى تفويض وجهة النظر في مواطن مهمّة إلى الحمّال الذي بأّر تباعا البنات الثلاث والدار وما حدث فيها . وكون الحمّالِ المبئّرَ يعني أنّه كان حاضرا وأنّ المدركات تُنقل من وجهة نظر شاهد عيان . واللجوء إلى شاهد عيان لا تربطه بالراوي أيّ صلة من شأنه أن يضفي مصداقيّة كبيرة على المرويّ . هذا علاوة على أنّ التفويض يوحي بأنّ قصّة الحمّال مع البنات مرشّحة لأن تتجاوز إطارها العامّ الأوّل القائم على علاقة تعاقديّة مؤسّسة اجتماعيّا إلى إطار خاصّ حميم تذوب فيه الفوارق الاجتماعيّة وتّمحي . وهو تطوّر متوقّع كان مهّد له الراوي الأوّلي بالحكم التقويمي الذي أضفته شهرزاد قبل أن تفتتح سرد الحكاية : «وما هذا بأعجب ممّا جرى للحمّال» (ص ٤٢

-٢٥) . فالراوي الأوّلي يزرع ، رغم امّحائه ، إشارات من شأنها أن تدعم انسجام المروي وأن تشدّ المتلقّي .

وأمّا في مستوى الحكاية فقد منح الراوي الأوّلي شخصياته صفات تيسّر نموّ الأحداث في مسار حدّده سلفا . فهذه الشخصيات بنات ورجل . والبنات ثريّات ، جميلات ، وحيدات . والرجل أعزب وحمّال . ويبدو لنا أنّ اكتفاء الراوي بإسناد هاتين الصفتين إلى الحمّال ليس عفويّا[١] . فالثانية تبرّر التقاءه بالفتاة في السوق وحمله مقتنياتها . والأولى قد تفسّر انجذابه إلى البنات كلّما بانت له واحدة منهنّ . وقد تبرّر كذلك تمسّكه بمجالستهنّ . والصفتان مجتمعتين توحيان بالقوّة البدنيّة وانشداد الفتاة إليها . وهي قوّة اختبرتها في الطريق إلى البيت وأكّدها الحمّال حين حمل ما قد ينوء بحمله البشر وما قد لا يقدر عليه غير البغال[٢] .

والبغل حاضر لفظا في الحكاية . فقد استخدمه الحمّال محتجّا في استحياء : «لو أعلمتيني لجئت معي ببغل نحمل عليه هذه الأمور» (ص٢٥) . فجاءه ردّ الفتاة ابتسامة بدت ، في موقعها من النصّ ، غامضة محيّرة . إلاّ أنّ القراءة الارتداديّة تبيّن أنّ قول الراوي «فتبسّمت» بارقة[٣] (Amorce) استخدمت للإيحاء ببعض لاحق الأحداث ولإيجاد نوع من الانسجام بين أجزاء الحكاية .

والبغل حاضر مجازا أيضا . فقد توطّدت العلاقة بين الحمّال والبنات و«لمّا تحكّم الشراب معهم» (ص٢٧) تعرّت البنات الواحدة بعد الأخرى وسبحن تباعا في

---

(١) هاتان الصفتان تشكّلان ما تسمّيه أموسي «الأيتوس المؤسّسي» أو «صورة الذات المؤسّسيّة» (Ethos institutionnel) . انظر :

Ruth Amossy, Au carrefour des disciplines, in Images de soi dans le discours, op. cit. p147.

(٢) هذا يعني أنّ للصفتين دورا في اقتناع البنات . وفي هذا الصدد تقول أموسي في الصفحة نفسها من المرجع السابق : «يبدو إذن أنّ نجاعة الكلام ليست خارجيّة محضا (مؤسّسيّة) ولا داخليّة صرفا (لغويّة) .

(٣) البارقة ، حسب جونات ، بذرة لا تكاد تلمح في موضعها من النصّ السردي . ولذلك فهي لا تفهم إلاّ بصفة ارتداديّة . إلاّ أنّه يمكن اعتبارها ضربا من الاستباق استنادا إلى ما أسماه جونات نفسه بكفاءة القارئ القصصيّة المكتسبة من معاشرة النصوص وأجناسها الفرعيّة . انظر

Gérard Genette, Figures III, Seuil, 1972, p112-113.

البحيرة ثمّ سألت كلّ منهنّ الحمّال عن اسم عضوها التناسلي . وكان ، في كلّ مرّة ، يعييه الجواب فتنجده السائلة . فإذا الأجوبة تباعا «حبق[1] الجسور» و«السمسم المقشور» و«خان أبي منصور» . فما كان من الحمّال إلاّ أن فعل فعلهنّ وسأل سؤالهنّ وحين أعياهنّ الردّ الصائب أجابهنّ : «اسمه البغل الجسور الذي يرعى حبق الجسور ويعلق بالسمسم المقشور ويبيت في خان أبي المنصور» (ص٢٧) .

هذا الجواب يَرُدّ إلى بدايات الحكاية . فيفسّر بسمة الفتاة في السوق . ويُغري بالقول إنّ الراوي الأوّلي لم يكن غريبا عن نطق الحمّال بلفظ البغل ولا عن بسمة الفتاة . وتكمن أهمّية هذا الجواب أيضا في كون ردّ النهايات إلى البدايات وإحالة البدايات على النهايات أمارتين من أمارات إحكام البناء وبصمتين من بصمات الراوي الذي لا باني سواه . وتكمن أهمّيته أخيرا في كشفه أنّ الحكاية مكانا وزمانا وشخصيات وأحداثا قد تكون ، وهو الأرجح ، مختلقة انطلاقا من القول المنسوب إلى الحمّال . وهو قول نرجّح أنّ له وجودا سابقا لوجوده في الحكاية .

يتبيّن أنّ ما بدا حكاية مستقلّة عن مقام تلفّظ الراوي وذاتيته هو ، في الواقع ، من بناء راو عرف كيف ينسج سردا محكما دون أن يتدخّل تدخّلا مكشوفا قد يعطّل مسار سرد الأحداث أو يبدّد الوهم الواقعيّ الذي سعى إلى تثبيته بفضل الامّحاء التلفّظيّ وسائر الأمارات . ولقد بدا الراوي ، في المستوى الفكريّ ، متواطئا مع شخصياته ومختلفا عنها في الآن نفسه . فيسّر اللقاء بين الجنسين دون أن يشير من قريب أو بعيد إلى مسألتي الحلال والحرام . واكتفى بالإشارة إلى ثقل الأفكار السائدة في المجتمع المصوّر بشأن العلاقات بين الجنسين . ولكنّه يختلف عن شخصياته بجهره بما حرصت البنات على أن يظلّ حبيس صدر الحمّال وجدران بيتهنّ .

ولقد بدا لنا هذا الراوي الخفي والغريب عن الحكاية في الآن نفسه أقرب ما

---

(١) قال أبو حنيفة : والحبَق نبات طيّب الريح مربّع السوق وورقه نحو ورق الخِلاف منه سُهليّ ومنه جبليّ وليس بمرعى . انظر ابن منظور ، لسان العرب ، دار الجيل ودار لسان العرب ، بيروت ، ١٩٨٨ ، المجلّد الأوّل ، ص٥٥٤ .

(٢) السمسَق : السِمسِم وقيل المَرْزَنجوش . والسّمسَق : الياسمين وقيل الآس . نفسه ، المجلّد الثالث . ص ٢٠١ .

يكون إلى المؤلّف الحقيقي[١] فردا كان أو جماعة . فقد جاءت القصّة بما هي خطاب منغرسة في سنّة أدبيّة قديمة قائمة على الجمع بين الشعر والنثر . وهو جمع شمل السرد أيضا مثلما تدلّ عليه خاصّة مقامات الهمذاني والحريري . ولقد كان بالإمكان الاستشهاد بأمثال العرب وحكمها . ولكنّ الراوي لم يفعل . وهو ما يرجّح أنّ تلك السنّة هي التي استدعت الشعر .

الخاتمة

مكّننا التحليل من استكشاف وجهي الشخصيّة والراوي في حالي الصمت والكلام . فتبيّن لنا ، بالنسبة إلى الشخصيّة ، إسهامها في تطوير الأحداث وخلق أفق انتظار لم يخيّب . فوقوف البنت على حمّال بذاته وإعجابه بها أنبأ بأنّ العلاقة بينهما لن تكون مجرّد علاقة عابرة بين مؤجّرة وأجير . فلو كانت كذلك لما كانت موضوعا جديرا بالسرد ولما تصدّرت الشخصيات متن الحكاية في بعض النسخ . ولمّا كان اللقاء الحميم بين الحمّال والبنات خارجا عن المألوف بسبب التفاوت الاجتماعي والأخلاق السائدة في المجتمع المصوّر فإنّ تحقّقه اقتضى الحجاج اقتضاء . فبانت نجاعة الكلام المندرج في خطّة واضحة الهدف وتجلّى ما لبناء صورة الذات في الخطاب من دور مهمّ في إكساب الكلام سلطته على حدّ عبارة أموسّي[٢] . وبذلك يكون التحليل قد أوقفنا على ما تتمتّع به الشخصيّة من استقلاليّة في نصّ سردي قديم .

أمّا الراوي الأوّلي ففوّض الفعل والقول ووجهة النظر إلى الشخصيات وإلى الحمّال خاصّة وعهد بجلّ السرد إلى شهرزاد . فبدا غائبا وبدا السرد ناهضا من دونه . إلاّ أنّه كان فاعلا في خفاء . ولم تكن استقلاليّة الشخصيات إلاّ استقلاليّة نسبيّة محكومة بالخطّة العامّة التي ضبطها الراوي الأوّلي . وما كانت الراوية الثانية ناهضة بالسرد إلاّ على وجه هو أقرب إلى المجاز . ومع ذلك كان حضورها الخفي مهمّا . فإليها يعود فضل اختيار الحكاية وإلى تخفّيها ينسب جانب مهمّ من نجاعة القصّة الحجاجيّة .

---

(١) الذات المتكلّمة حسب مصطلحات ديكرو .

(٢) Ruth Amossy, Au carrefour des disciplines, in Images de soi dans le discours, op. cit. p136.

وكشف التحليل أيضا أنّ السرديات التلفّظيّة تنطلق من مقولات سرديّة معروفة من قبيل الصيغة[1] وأعوان السرد[2] . وتسمح بمقاربتها مقاربة تنأى عن الحدس باستنادها إلى علامات لغويّة نصّيّة ثابتة . ولقد حاولنا ، في الآن نفسه ، تطعيم الدراسة ببعض ثمرات اللسانيات التداوليّة وتحليل الخطاب . فأوقفنا التحليل على أهمّيّة صورة الذات في بناء الخطاب الإقناعي وعلى الآفاق التي تفتحها دراسة هذه الصورة في التعرّف إلى آليات الحجاج والمعاني المضمّنة في النصّ السردي القديم .

وعلى هذا النحو مكّنتنا دراسة المتكلّم في نصّ عربي قديم في ضوء جهاز نقدي حديث من الوقوف على انغراس هذا النصّ في سنّة أدبيّة بعينها وتعقّد جهازه التلفّظي كما أوقفتنا على الجهد المبذول لتوزيع الأدوار بين مختلف أعوان السرد في حالتي الصمت والنطق وفي حالتي التجلّي والتخفّي . ولعلّ الاستقلاليّة التي تمتّع بها الحمّال ودور شهرزاد الخفي والفعّال في الآن ذاته وما عمد إليه الراوي الأولي من امّحاء تلفّظي تحملنا مجتمعة على مراجعة الرأي القائل بارتباط هذه الظواهر السرديّة بتطوّر الرواية الغربيّة منذ أواخر القرن التاسع عشر .

---

(١) ممثّلة في مقولة التلفّظ أو وجهة النظر .

(٢) نعني أعوان السرد التخييليّين : الشخصيات والراوي والمروي له .

ثبت المصادر والمراجع

I- المصادر

- ألف ليلة وليلة ، مقابلة وتصحيح الشيخ محمّد قطة العدوي ، بولاق ، ١٢٥٢ هـ ، دار صادر ، بيروت .

II- المراجع

أ - العربيّة

- أرسطو ، الخطابة ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، دار الشؤون الثقافيّة العامّة «آفاق عربيّة» ، الطبعة الثانية ، بغداد ، ١٩٨٦ .

ب - الفرنسيّة

Amossy (Ruth), De la sociocritique à l'argumentation dans le discours, in Littérature n 140, Larousse, Paris, 2005.

-La notion d ethos de la rhétorique à l analyse du discours (Introduction), in Images de soi dans le discours, la construction de l ethos, (sous la direction de Ruth Amossy), Delachaux et Niestlé S.A., Lauzanne (Switzerland) -Paris, 1999.

- Au carrefour des disciplines: rhétorique, pragmatique, sociologie des champs, in Images de soi dans le discours, La construction de l éthos.

- L'argumentation dans le discours (Discours politique, Littérature d'idées, Fiction), Nathan/ Her, Paris, 2000.

Amossy (Ruth) et Koren(Roselyne) , Présentation in Argumentation et prise de position: Pratiques discursives, (Cordonné par Ruth Amossy et Roselyne Koren), Semen 17, Presse Universitaire Franc-Comtoises 2004.

Armangaud (Françoise), La pragmatique, Collection Que sais-je? PUF, 2ème édition, Paris, 1990.

Mieke Bal, Narratologie (Essais sur la signification narrative dans quatre

romans modernes), Editions KLincksieck, Paris, 1977.

Charaudeau (Patrick), "L'argumentation dans une problématique d influence" in Argumentation et Analyse du Discours, n1 2008, [En ligne], mis en ligne le 02 octobre 2008. URL: http://aad.revues.org/index193.html. Consulté le 15 octobre 2008.

Charaudeau (Patrick) et Maingueneau (Dominique), Dictionnaire d analyse du discours, Editions du Seuil, Paris, 2002, Entrée "Orientation argumentative".

Dendale (Patrick) et Coltier (Danielle), Eléments de comparaison de trois théories linguistiques de la polyphonie et du dialogisme in Recherches linguistiques n28, Le Centre d Etudes Linguistiques des textes et des Discours, Université Paul Verlaine-Metz, U.F.R. Lettres et Langues, Metz, 2006.

Ducrot (Oswald), Le dire et le dit, Les Editions de Minuit, Paris, 1984. (Chapitre VIII, Esquisse d une théorie polyphonique de l énonciation).

- Quelques raisons de distinguer "locuteurs" et "énonciateurs in http://www.hum.au.dk/romansk/polyfoni, 20 novembre 2002. (Visité le 16-10-2008).

Eco (Umberto) , Lector in Fabula (Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs), Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Grasset, 1985.

Genette (Gérard), Figures III, Seuil, Paris, 1972.

- Nouveau discours du récit, Seuil, Paris, 1983.

Grice (H. Paul) , logique et conversation in Communications n30, Seuil, 1979.

Herman (Thierry), L analyse de l ethos oratoire, in Des discours aux textes : modèles et analyses (dirigé par Philippe Lane), Publications des Universités De Rouen Et Du Havre, 2005.

Kerbrat-Orecchioni (Catherine), L énonciation: De la subjectivité dans le langage, Librairie Armand Colin, Paris, 1980.

Maingueneau (Dominique), Ethos, scénographie, incorporation, in, Images de soi dans le discours, La construction de l ethos, (Ruth Amossy (édit)), Delachaux et Niestlé, Lausanne - Paris, 1999.

Perrin (Laurent), Introduction de "Le sens et ses voix, Dialogisme et polyphonie en langue et en discours" (sous la direction de Laurent Perrin), in Recherches linguistiques n28, Le Centre d Etudes Linguistiques des textes et des Discours, Université Paul Verlaine-Metz, U.F.R. Lettres et Langues, Metz, 2006.

Plantin(Christian), L argumentation, Seuil, Collection Mémo, Paris, 1996.

Rabatel (Alain), La construction textuelle du point de vue, Delachaux et Niestlé, Lausanne (Switzerland)-Paris, 1998.

-Argumenter en racontant, Editions De Boeck Université, Bruxelles, 2004.

Vion (Robert), Modalisation, dialogisme et polyphonie, in Recherches linguistiques n28, Le Centre d Etudes Linguistiques des textes et des Discours, Université Paul Verlaine-Metz, U.F.R. Lettres et Langues, Metz, 2006.

وظيفةُ التّناصِّ الحجاجيَّةِ والتّأثيريَّةِ في مقاماتِ الحريريِ

علي عبد النبي فرحان

التَّناصُّ من المفهومات النَّقديَّة الحديثة من حيثُ التَّأصيلِ والتَّسميَة ، وإنْ كانَ النُّقادُ العربِ القُدامَى لدَيهِمْ مَا يقربُ منْ هذَا المَصطلَح ، في مَا عُرِفَ بـ«السَّرقَاتِ» ، وفي مَا عُرِفَ بـ«المُعارضَاتِ» ، ومَا عُرِفَ بـ «التَّضمِين» ، و«الاقتباس» ، و«توارد الخواطر» و«وقوع الحافرِ على الحافرِ»[1] ، لكنَّ التَّناصَّ -في مفهومه الحديث- أعمُّ وأشملُ من مفهوم السَّرقاتِ ، أوْ تَوارُد الخواطر ، فقدْ تأصَّلَ مفهومُ التَّناصِّ على يد باختينَ وتلميذته كَريستيفَا ، حينَ أكَّدَ باختينُ أنْ : «ليسَ هناكَ تلفُّظٌ مجردٌ منْ بُعْد التَّناصِّ ، وأنَّ كلَّ خطابٍ يعودُ ، علَى الأقلِ ، إلَى فَاعلَين»[2] .

وعلَى هذَا فَـ «إنَّ التَّناصَّ ينتسبُ إلَى الخطابِ discourse ولا يَنتسبُ إلى اللُّغَة»[3] .

أمَّا جُوليَا كريستيفا فقدْ عَرَّفَتْهُ بأنَّهُ الجامعُ الأصوليُّ للنَّصِّ ، وأنَّهُ «جهازٌ عبرُ لغويٍّ Tran linguistic يُعيدُ توزيعَ نظامِ اللُّغةِ ، وذلكَ عن طريقِ إقامَةِ العلاقةِ بينَ الكلامِ الاتّصالِي Communicative speech ذِي الهدفِ المباشرِ ، وأنماطٍ مختلفةٍ منَ

---

(١) انظر : عبد الله الغذامي : الخطيئة والتكفير ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، ١٩٩٣م ، ط٢ ، ص ٥٦ . وانظر : أيضًا : عبدالملك مرتاض : فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص ، علامات عدد١ ، مايو ١٩٩١م ، ص ٦٩-٩٣ . وكذلك : صالح الغامدي : ملاحظات وتعقيبات على السرقات والتناص ، علامات ع٢ ، ص ١٨٣-١٨٩ .

(٢) تزفيتان تودوروف ، ميخائيل باختين ، المبدأ الحواري ، ترجمة فخري صالح ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط٢ ، ١٩٩٦ ، ص ١٢٤ .

(٣) تزفيتان تودوروف ، ميخائيل باختين ، المبدأ الحواري ، ص ١٢٢ .

الملفوظاتِ السَّابقَةِ Anterior والآنيَّةِ Synchronic ، ومنْ ثَمَّ فإنَّ النَّصَّ إنتاجيَّةٌ Productivity وهذَا يعني : أنَّ علاقتَهُ الَّتي يقعُ فيهَا Situated علاقةٌ توزيعيَّةٌ (هادمةً-بناءة) ، ومنْ ثَمَّ فإنَّهُ منَ الأفضلِ مقاربةُ النَّصِّ منْ خلالِ مقولاتٍ منطقيَّةٍ حسابيَّةٍ ، وليسَ فقطْ من خلالِ مقولاتٍ لغويَّة ، وأنَّ النَّصَّ تبديلٌ للنُّصوصِ permutation ؛ أيْ تناصٌّ Intertextuality بمعنًى أنَّهُ في فضاءِ النَّصِّ تتقاطَعُ ملفوظاتٌ عدةٌ utterance مأخوذةٌ منْ نُصوصٍ أُخرَى يُحيِّدُ neutralize كلٌّ منهَا الآخرَ[1] .

فالنَّصُّ عندَ كريستيفا فضاءٌ تتقاطَعُ فيهِ نصوصٌ عديدةٌ ، إنَّهُ «ينبني مثلَ فسيفساءَ من الاستشهادات» ، وكلُّ نَصٍّ هُوَ «امتصاصٌ وتحويلٌ لنَصٍّ آخَرَ»[2] .

وَلقَد انتقَلَ هذَا المفهومُ النَّقديُّ -ككثيرٍ منَ المفهوماتِ الغَربيَّة- إلى نقدنَا العربيِّ ، وَأُقيمَت حَولَهُ الدِّراساتُ ، وَمُنحَ الكَثيرَ منَ التعريفاتِ والمصطلحاتِ ، فمحمد بنيس أطلَقَ عليه مُصطلحَ «النَّصِّ الغَائبَ»[3] ومحمد مفتاح يسميه بـ«التَعَالقِ النَّصيِّ» ، حيثُ عَرَّفَهُ فَقَالَ : «التَّناصُ هُوَ تَعالُقُ -الدخولُ في علاقَةٍ- نصوص معَ نصٍّ حَدَثَ بكيفياتٍ مُختلفَة»[4] .

وَقَدْ أضَافَ النُّقادُ العربُ المعاصرونَ الكثيرَ منَ الإضافاتِ حولَ مُصطلَحِ التَّناصِّ ضمنَ جَوهرِهِ ، فعرَّفَهُ محمُود جابر عباس بإسهابٍ بأنَّهُ «اعتمادُ نصٍّ منَ النُّصوصِ علَى غيرِهِ منَ النُّصوصِ النَّثريَّةِ أوْ الشِّعريَّةِ القَديمَةِ أوْ المعاصرَةِ الشَّفاهيَّةِ أوْ الكتابيَّةِ

---

(١) فاطمة قنديل ، التناص في شعر السبعينات (دراسة تمثيلية) ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، كتابات نقدية ، العدد ٨٦ ، مارس ١٩٩٩ ، ص ٥٢-٥٣ ، عن John Mowitt, text: The Genealogy of an Ant disciplinary object, Duke University press, duhram & London, 1992. pp105-106.

انظر : جوليا كريستا ، علم النّصّ ، ترجمة فريد الزّاهي ، ص٢٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٦٠ . وانظر : أيضًا جوليا كريستا ، علم النّصّ ، ص٢٠ .

(٣) محمد بنيس ، الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاتها ، ج ٣ : الشعر المعاصر ، درا توبقال ، المغرب ، ط١ ، ١٩٩٠ ، ص ١٨٢ .

(٤) محمد مفتاح ، تحليل الخطاب الشعري : استراتيجية التناص ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط٣ ، ١٩٩٢ ، ص ١٢١ .

العربيَّة أوْ الأجنبيَّةِ ووجودُ صيغةٍ منَ الصِّيَغِ العلائقيَّةِ والبُنيويَّةِ والتَّركيبيَّةِ والتَّشكيليَّةِ والأسلوبيَّةِ بينَ النَّصين»[1] .

وتعتمدُ تقنيَةُ التَّناصِّ علَى إلغاءِ الحدودِ الفَاصلَةِ بينَ النَّصِّ والنُّصوصِ الَّتِي يضمِّنُهَا منتجُ النَّصِّ النَصَّ الجديد ، حيثُ تأتِي هذه النُّصوصُ متماهيَةً داخلَ هذَا النَّصِّ ومذابةً فيه ، فتفتحُ آفاقًا أُخرَى عديدةً ؛ ممَّا يَجعَلُ منَ النَّصِّ مُلتقًى لأكثرَ من زمن ، وأكثرَ منْ حَدَث ، وأكثرَ من دلالة ، فيصبحُ النَّصُّ غنيًا حافلاً بالدلالات والمعَانِي ، وقد عبَّرَ عليٌّ العلاقُ عنْ هذه التَّقنيَة ، بقوله : «القصيدةُ باعتبارهَا عملاً فنيًا تجسِّدُ لحظةً فرديَّةً خَاصَّةً وَهيَ في أوجِ توتُّرهَا وغنَاهَا ، وهذه اللَّحظة تَتَّصلُ -علَى الرُّغمِ منْ تفرُّدهَا- بتيارٍ منَ اللَّحظات الفرديَّةِ المتراكمَةِ الأُخرَى»[2] ، وهذَا هوَ ذاتُهُ ما يسميه عبدُ الله الغذامي بتناصِّ النُّصوصِ فالنصُّ ابنُ النَّصِّ[3] على حدِّ تعبيره ، فكلُّ نَصٍّ مَا هُوَ إلا نتَاجٌ يحوي بشكلٍ أو بآخرَ أصداءَ نصوصٍ أُخرَى ، ولا شكَّ أنَّ الأديبَ يتأثَّرُ بتراثه وثقافته وَيبنِي عليْهَا نَصَّهُ .

ويتضمنُ التَّناصُّ Intertextuality العلاقات بينَ نصٍّ مَا ونصوصٍ أُخرَى مرتبطةٍ بهِ ، وَقعَتْ فِي حدودِ تجربةٍ سابقَة ، بوساطَة أَمْ بغيرِ وَساطَة .

وَالتَّناصُّ لا يكونُ بالمضَمونِ فحسبُ ، وإنَّمَا يَكونُ بالمفرداتِ ، وبالتراكيبِ ، وبالبناءِ ، وبالإيقاعِ ، وبالمحاكاةِ ، وبالمعارضَةِ .

حجاجيَةُ التّناصِ في مقاماتِ الحريريِ:

يُكسبُ التَّناصُّ المقامات حجيَّةً تَدفعُ نحوَ إقناعِ المُتلقِّي والتَّأثير فيه تَبعًا للنَّصِّ المُتناصِّ معَهُ ، فبعضُ مَا تتناصُّ معَهُ المقاماتُ يُمثِّلُ حُجَّةَ سُلطَة ، لا سيمَا حجيَّة النَّصِّ الدِّينِي ، والأمثالِ السَّائرة ، وقبلَ الاستغراق في هذَا الجانبِ ينبغِي الإشارةُ إلى أنَّ مقاماتِ الحريريِّ في تناصِّهَا تنفتحُ على شكلَينِ منْ أشكالِ الانفتاحِ النَّصِّيِّ :

---

(١) محمود جابر عباس ، استراتيجية التناص في الخطاب الشعري العربي الحديث ، علامات في النقد ،ج ٤٦ ،م ١٢ ، نادي جدة الأدبي ، شوال ١٤٢٣هـ ،ص٢٦٦ .

(٢) علي العلاق ، الدلالة المرئية ، دار الشروق ، عمان ، ط١ ، ٢٠٠٢م ، ص ٥١ .

(٣) عبد الله الغذامي ، ثقافة الأسئلة «مقالات في النقد والنظرية» ، النادي الأدبي الثقافي ، جدة ، ط٢ ، ١٩٩٢م ، ص١١٩ .

الأوّل : انفتاحُهَا على مقاماتِ بديعُ الزَّمانِ الهمذاني .

الآخر : انفتاحُهَا على نصوصٍ تُراثيَّة مُختلفَة .

وأعتقدُ أنَّ هذين الانفتاحين يمارسُهُمَا الحريريُّ بوعي ودرايَة ، لاسيَّمَا أنَّهُ أشارَ في مقدمته إلى أنَّهُ يتناصُ معَ مقامات البديع ، فقَالَ : «وبَعْدُ فإنَّهُ قدْ جرَى ببَعْضِ أنْديَة الأدَبِ الذي ركَدَتْ في هذا العصْر ريحُهُ ، وخبَتْ مصابيحُهُ ، ذكْرُ المَقاماتِ التي ابْتَدعَها بَديعُ الزّمانِ ، وعلاَّمَةُ همَذانَ ، رحِمَهُ اللهُ تعالى ، وعَزا إلى أبي الفتْح الإسكنْدَريّ نشْأتَها ، وإلى عيسى بن هشام روايتَها ، وكلاهُما مجْهولٌ لا يُعرَفُ ، ونَكِرةٌ لا تتَعرّفُ! فأشارَ مَنْ إشارتُه حُكْمٌ ، وطَاعَتُه غُنْمٌ ، إلى أنْ أُنْشئَ مَقاماتٍ أتْلو فيها تِلْوَ البَديع ، وإنْ لمْ يُدْرِكِ الظّالِعُ شأوَ الضّليع . . . هذا معَ اعْترافي بأنّ البَديعَ رحِمَهُ اللهُ سَبّاقُ غاياتٍ ، وصاحبُ آياتٍ ، وأنّ المُتصَدّيَ بعدَهُ لإنْشاء مَقامة ، ولوْ أُوتيَ بَلاغَةَ قُدامَةَ ، لا يغْتَرِفُ إلا من فُضالَتِه ، ولا يسْري ذلك المَسْرَى إلا بدَلالَته»(١)

فالحريريُّ يُحاكِي نصًّا منجزًا ، وَينسجُ على مِنوالِهِ ، فنَحنُ إذَنْ ، أمامَ تَناصٍّ من حيثُ البنيةُ ، وكثيرٌ منَ المضمونِ أيضًا .

«إنَّ القراءةَ البسيطةَ لمقاماتِ الهمذاني ومقاماتِ الحريريِّ ، تَكشفُ عن امتداد ملحوظٍ بينَ النَّصّين ، سواءٌ في البِناءِ الدّلاليِّ (الكديةِ ، السَّفرِ ، التَّعرُّف) ، أو الصَّوتيِّ (التَّجنيسِ ، السَّجْع . . .) ، حَدَثَ هذَا الامتدادُ بموجب محاكاة خطابٍ لآخرَ ، وهيَ محاكاةٌ معلنَةٌ وصريحةٌ في مقدمةِ الحريريِّ لمؤلفه»(٢) ، وقدْ تَأتي بعضُ المقامات يُناظرُ فيها مقاماتِ الهمذَاني ، كمَا فَعلَ في مقامَتِهِ السِّنجَاريَّة مناظرًا بهَا المقامةَ المضيريَّةَ عندَ الهمذَانيِّ (٣)

لكنَّ الحريريَّ في إحدَى مقاماته -وهيَ المقامةُ الحَجريَّةُ- يَدَّعي بعبارة صريحةٍ لا تَقبَلُ الجدالَ والمراءَ أنَّهُ قدْ فَاقَ الهمَذانيَّ في صنْعَته ، فانظُرْ إلى هذَا النَّصِّ :

---

(١) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ج١ ، ص ٢٥ ، ص ٣٢ .

(٢) إبلاغ محمّد عبد الجليل ، شعرية النّصّ النّثري ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٣) انظر : مقامات الحريري ، شرح الشّريشي ، ج ٢ ، ص ٢٦٤ ، ومقامات بديع الزمان الهمذاني ، ص ١٢١ .

«بالله يا مُهجةَ قلْبي قلْ لي
هلْ أبصرَتْ عيناكَ قطُّ مثلي
يفتَحُ بالرُقيَةِ كلَّ قُفْلِ
ويستَبي بالسِّحْرِ كلَّ عقْلِ
ويعجِنُ الجِدَّ بماءِ الهَزْلِ
إنْ يكُنِ الإسكندريُّ قبْلي
فالطَّلُّ قد يبْدو أمامَ الوَبْلِ
والفضْلُ للوابِلِ لا للطَّلِّ»[١]

فقدْ جعلَ نفسَهُ ذَا الفضلِ في المقاماتِ بمَا حَمَّلَ خطابَهُ هذَا منْ غطاء يُلْبسُ به المُتلقِّي في إجرائِه الخطابِ علَى لسانِ السَّروجِيِّ، ومَا السَّروجِيُّ إلا صنيعَةُ الرَّاوي، وما الرَّاوي إلا صنيعةُ منتجِ النَّصِّ، ومَا منتجُه إلا الحريريُّ.

أمَّا التَّناصُّ الآخرُ، فقَدْ انفتحَتْ مقاماتُ الحريريِّ علَى نصوصٍ أُخرَى عديدة، تختلفُ في سلطَتِهَا القوليةِ من نمطٍ إلى آخرَ، فأولُ النُّصوصِ المُتناصِّ معَهَا، وأقوَاهَا سلطَةً النَّصُّ الدِّينيّ، وأكثَرُ النُّصوصِ الدينيَةِ ظهورًا في مقاماتِ الحريريّ -إنْ لم يَكُنْ أكثَرَ النُّصوصِ إطلاقًا- هوَ النَّصُّ القُرآنِيّ، وَهوَ أقوَى النُّصوصِ سُلطةً بِحكمِ ثقافةِ باثِّ الخطابِ ومتلقيه مَعًا.

إنَّ توظيفَ سُلطةِ النَّصِّ الدِّيني في نصِّ المقامةِ لينطلِقُ منَ استراتيجيَّةِ إقناعٍ يُمارسُهَا الباثُّ (أبو زيد السَّروجيُّ غالبًا) على المتلقِّي؛ ليُكسبَ خطابَهُ قوةَ إقناعٍ عبرَ نَصٍّ يوفِّرُ لَهُ «سلطةً عُليا على المتلقِّي، ومنْ خلاله يخلقُ البطَلُ موقفًا تليينيًا، يسَهِّلَ تمريرَ الخداعِ والحيلَة»[٢] يَحدُثُ ذلكَ؛ لأنَّ النَّصَّ الدِّينيَّ يمثِّلُ للمتلقِّي حالةً رمزيَّةً في ثقافَته، «والواقعُ أنَّ مؤسِّسَ الخطابِ الحجاجيِّ -أيًا كانَ هذَا الخطابُ- يعي عادةً الفضاءَ الَّذي يتحرَّكُ فيه خطابُهُ، ويعرفُ ضرورةَ الرَّموزَ المُعبِّرَةَ عن انتماء متلقِّيه الثَّقافيِّ والاجتماعِيِّ، فيوظِّفُهَا بطريقَةٍ ذكيَّةٍ تُمَكِّنُ منَ الإقناعِ، والحملِ علَى الإذعانِ»[٣]

---

(١) مقامات الحريري، شرح الشريشي، ج ٥، ص ٢٨١ - ٢٨٤.

(٢) إبلاّغ عبد الجليل، شعرية النَّصّ السّردي، ص ٦٨.

(٣) سامية الدّريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم، ص ٢٣٧.

وَيمكنُنَا هنَا أنْ نُقسِّمَ التَّناصَّ في مقاماتِ الحريريِّ معَ النَّصِّ القرآنيِّ ثلاثةَ أقسام :

أ- تناص معَ حكايةٍ دينيَّة .

٢- تناص معَ آية قرآنية بنصِّهَا .

٣- تناص يعمدُ إلى تحويرٍ في النَّصِّ القُرآنيِّ بمَا يَتناسَبُ وسياقَ الخطابِ المَقاميِّ .

القسمُ الأوَّلُ: التَّناصُّ معَ حكايةٍ دينيَّةٍ:

يقومُ هذَا التَّناصُّ علَى توظيف لفحوَى الحكايَة الدِّينيَّة بحكاية مقاميَّة تستفيدُ منْ معطيات النَّصِّ الدِّينيِّ في بناء الحكايَة ، فتخلقُ تشابُهًا بينَ النَّصَّين ، ولَكنَّ هذَا التَّشابُهَ غيرُ متطابق ، بلْ فيه منَ الافتراق مَا يُدخلُهُ ضمنَ خطابِ الإيقاع بالضَّحيَّة الّذي يُمارسُهُ الباثُّ علَى متلقِّيْه ، في خطاب يُكلَّلُ بالتَّوريَة والإيهام .

ففي المقامة الزبيديَّة ، يحتاجُ الحارثُ بنُّ همَّام (الراوي-المتلقِّي-الضَّحيَّةُ) إلى اقتناء غلام منْ سوق النَّخَاسينَ ، ويضعُ قائمةً منَ المُواصفات الّتي يريدُهَا في الغلام ، فيُعرِضُ عنهُ البائعونَ ، إلى أنْ يَرَى بَائعًا «قد اختَطَم بلِثام ، وقَبَضَ على زَنْدِ غُلامٍ ، وقال :

من يشتَري مني غُلامًا صنَعا
في خَلْقه وخُلْقه قد برَعا
بكلّ ما نُطتَ به مُضْطَلِعًا
يَشْفيكَ إنْ قالَ وإنْ قُلتَ وَعى
وإنْ تُصبْكَ عَشْرَةٌ يَقُلْ لَعا
وإنْ تسُمْهُ السَّعْيَ في النارِ سَعى
وإن تُصاحبْهُ ولوْ يومًا رَعى
وإنْ تُقَنّعْهُ بظِلْف قَنِعا
وهْوَ على الكَيْسِ الذي قد جمَعا
ما فاهَ قطُّ كاذبًا ولا ادّعى
ولا أجابَ مَطْمَعًا حينَ دعا
ولا استَجازَ نثَّ سِرٍّ أُودِعا

وطالما أبدعَ في ما صنعا
وفاقَ في النَّثرِ وفي النَّظْم مَعا
واللهِ لوْلا ضنْكُ عيش صدَعا
وصبيةٌ أضْحَوْا عُراةً جُوَّعا
ما بِعْتُهُ بمُلْكِ كسرَى أجْمَعا

قال : فلمّا تأمّلْتُ خَلقَهُ القَويمَ ، وحُسنَهُ الصّميمَ ، خِلتُهُ منْ وِلْدانِ جَنّةِ النّعيم ، وقلتُ : ما هذا بشَرًا إنْ هذا إلا ملَكٌ كَريمٌ!»(1)

يُحيلُ هذَا المقطعُ منَ المقامة علَى حَدَثينِ من قصَّة نبيِّ الله يوسفَ بن يعقوبَ (عليهمَا السّلام) ، الأوّلُ حَدثُ بَيعه رِقًا ، والآخرُ لَمّا رأتْهُ النِّسوةُ وَقُلْنَ : ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾(2) .

فهذَا تَناصٌّ بينَ شخصيَّةِ الغلام (ابنِ السَّروجيِّ) ، وشخصية يوسفَ عليه السَّلامُ .

ثُمَّ يُباعُ هذَا الفتَى بثمن بخس كمَا بِيعَ يوسفُ : ﴿بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾(3) ، وكمَا أنَّ بَيْعَ يُوسفَ كانَ باطلاً شرْعًا ؛ لأنَّهُ كانَ سَيِّدًا ، كانَ بيعُ هذَا الغلام باطلاً ؛ للسببِ ذاته ، وقَدْ أبانَ الغلامُ ذلكَ للحارثِ ، لكنَّهُ كانَ في أَسرِ جمال الفتَى وحسنِ مظهره ، فأَخَذَ بلُبِّه ، كمَا أخذَ يُوسُفَ بلبَّ النّسوة فقطَّعْنَ أيديهُنَّ : ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾(4) .

يقولُ الغلامُ مخاطبًا الحارثَ بنَ همَّام ، ومُوحيًا إليهِ ببطلانِ البيع :

يا مَنْ تلَهّبَ غيظُهُ إذْ لمْ أبُحْ
باسْمي لهُ ما هكذا مَنْ يُنصِفُ
إنْ كان لا يُرضيكَ إلا كشْفُهُ
فأصِخْ لهُ أنا يُوسُفٌ أنا يوسُفُ

---

(1) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ج 4 ، ص 129 .

(2) سورة يوسف ، الآية : 31 .

(3) سورة يوسف ، الآية : 20 .

(4) سورة يوسف ، الآية : 31 .

ولقــد كــشَــفْتُ لكَ الغطاء فــإن تكنْ
فطِنًا عــرَفتَ ومـــا إخـــالُك تَعــرِفُ[1]

ثُمَّ مَا يلبثُ أنْ يُمارِسُ هوايتَهُ في تعميَةِ المُتلقِّي ، عن طريقِ استذراف الدَّمع ، «حيثُ يَدفَعُ الحارثُ ثمنَ اكتفائه بالواجهَة دونَ الدُّخولِ في مغامرَة اقتحَام المَعنَى»[2] ، فَيظَلُّ الحارثُ حبيسَ الظَّاهرِ دونَ أنْ يلجَ إلى عُمقِ المَعنَى حينَمَا قَالَ الفتَي «أنَا يوسفُ أنَا يوسُفُ» ، فلمْ يع مقالتَهُ .

ويَظَلُّ البائعُ (السّروجيُّ) ، يساعدُ الفتَى في تعميةِ الحارثِ ؛ كي لا يستفيقَ من غشاوةِ ظاهرِ المعنَى ، ويغرقُ في العمَى ، بإتقانِ صناعةِ فصولِ التَّعميَةِ ، عنْ طريقِ استراتيجيَّة استذراف الدَّمْع .

وحيثُ إنَّ الغلامَ هوَ يوَسُفُ (في المقامة) فعليهِ التَّأويلُ ، كمَا كانَ يوسفُ -عليهِ السّلامُ- ضليعًا بتأويلِ الأحاديثِ ، ومَنْ غيرُهُ بتأويلِ الأحاديثِ بعالم؟

على يوسُفَ (الغلام) -إذَنْ- تأويلُ بكائه ، قالَ الحارثُ :«فلما استَفاقَ ، وكفْكَفَ دمعَهُ المُهْراق ، قال : أتدرَي لمَ أعولْتُ ، وعَلامَ عولْتُ؟ فقلتُ : أظنّ فراقَ موْلاكَ ، هو الذي أبْكاكَ! فقال : إنّك لَفي وادٍ وأنا في واد ، ولكَمْ بينَ مُريدٍ ومُرادٍ ، ثمّ أنشدَ :

لــمْ أبْــكِ والــلــه عَـــلـــى إلْـــفٍ نـــزَحْ
ولا عــلــى فـــوْتِ نَـــعـــيـــمٍ وفـــرَحْ
وإنّمــــا مَــــدمَعُ أجْــفــانــي سـفَــحْ
عـلـى غَـــــبيّ لَحْظُهُ حـيـنَ طـمَـحْ
ورّطَـهُ حـــــتى تـعَـنّــى وافــتَـضَــحْ
وضــيّعَ المُنْقـــوشَـــةَ البـــيضَ الوَضَحْ
ويْكَ أمَـــا ناجَـــتْكَ هاتـيـكَ الـمُـلَـحْ
بـأنّـنـي حُـرٌّ وبَـيْـــعي لـمْ يُبَـحْ
إذْ كانَ في يوسُفَ معنًى قد وضَحْ[3]

---

(١) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ج ٤ ، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٢) إبلّاغ عبد الجليل ، شعرية النّصّ النّثري ، ص ٧٠ .

(٣) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ج ٤ ص ١٥١ - ١٥٢ .

وحينَ وَقعَ الخصامُ والتَّقاضِي بينَ الغلام كانت البيِّنَةُ معَ الغلام (يوسفَ المقامة) :«فلمَّا أوضَحْنا للقاضي الصورَةَ ، وتلَوْنا علَيْه السّورَةَ ، قال : ألا إنّ منْ أنذرَ فقدْ أعْذرَ ، ومنْ حذّرَ كمَنْ بشّرَ ، ومَنْ بصّرَ فما قصّرَ ، وإنّ فيما شرَحتُماهُ لَدَليلاً على أنّ هذا الغُلامَ قد نبّهَكَ فما ارْعَوَيْتَ ، ونصَحَ لكَ فما وعَيْتَ ، فاستُرْ داءَ بلَهكَ واكْتُمْهُ ، ولُمْ نفْسَكَ ولا تلُمْهُ ، وحَذارِ من اعتلاقه ، والطّمَعَ في استرْقاقه ، فإنهُ حُرُّ الأديم ، غيرُ معرَّضٍ للتّقْويم ، وقدْ كانَ أبوهُ أحْضَرَهُ أمْس ، قُبَيْلَ أفول الشّمس ، واعْترَفَ بأنّهُ فرْعُهُ الذي أنْشاهُ ، وأنْ لا وارثَ لهُ سواهُ ، فقلْتُ للقاضي : أوَتَعْرفُ أباهُ ، أخْزاهُ اللهُ؟ فقال : وهلْ يُجهَلُ أبو زيْد الذي جُرْحُهُ جُبارٌ ، وعندَ كلّ قاضٍ لهُ أخبارٌ وإخْبارٌ؟»[1] .

فكانَ حُكمُ القاضي للغلام ، كمَا كانَ حالُ يوسفَ معَ امرأة العزيز ، حينَمَا رَاوَدَتْهُ عن نفسه واستَعْصَمَ : ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ * وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ * وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءاً إِلاَّ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِن الصَّادِقِينَ * فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾[2] .

ثُمَّ مَا يلبثُ السَّروجيُّ أنْ يُبرِّرَ خديعتَهُ لصديقه الحارث ، مُستندًا إلى حُجَّة واقعيَّة يستقيهَا أيضًا من قصَّة يوسفَ ؛ لتتكامَلُ فصولُ الحكَاية في صورَتهَا النِّهائيَّة ، ليَحْدُثَ الصَّفْحُ ، كمَا صَفحَ يوسفُ عنْ إخوته : ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ * قَالُواْ أَإِنَّكَ لأَنتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَاْ يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * قَالُواْ تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَاطِئِينَ * قَالَ لاَ تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[3] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٥٤ – ١٥٥ .

(٢) سورة يوسف ، الآيات : ٢٣ – ٢٨ .

(٣) سورة يوسف ، الآيات : ٨٩ – ٩٢ .

يقول الحارث بن همّام : «ونويْتُ مُكاشَفَةَ أبي زيد بالهَجْرِ ، ومُصارَمَتَهُ يدَ الدّهْرِ ، فجعَلْتُ أتنكّبُ عن ذَراهُ ، وأتجنّبُ أنْ أراهُ ، إلى أن غشِيَني في طَريق ضيّق ، فحيّاني تحيّةَ شَيّق ، فما زدْتُ على أن عبسْتُ ، وما نبَسْتُ ، فقال : ما بالُكَ شَمَخْتَ بأنفكَ ، على إلْفكَ؟ فقُلْتُ : أنَسيتَ أنّكَ احتلْتَ وختَلْتَ ، وفعَلْتَ فَعْلَتَكَ التي فعَلْتَ؟ فأضْرَطَ بي مُتَهازيًا ، . . . ثمّ قال : أمّا معْذرَتي فقدْ لاحَتْ ، وأمّا دراهمُكَ فقدْ طاحَتْ ، فإنْ كانَ اقْشعْرارُكَ مني ، وازْوِرارُكَ عني ، لفَرْط شفقَتكَ ، على غُبّر نفقَتكَ ، فلسْتُ مِمّنْ يلْسَعُ مرّتَين ، ويوطئُ على جمرتَين ، وإنْ كُنتَ طوَيْتَ كشْحَكَ ، وأطَعْتَ شُحّكَ ، لتَستَنْقذَ ما علِقَ بأشْراكي ، فلْتَبْكِ على عقلكَ البَواكي ، قال الحارثُ بنُ همّام : فاضْطرّني بلَفْظه الخالب ، وسحْره الغالبِ ، إلى أنْ عُدْتُ لهُ صَفيًا ، وبه حَفِيًا ، ونبَذْتُ فَعْلَتَهُ ظِهْريًا ، وإنْ كانت شيئًا فَرِيًا»(١)

لقَدْ كشفَتْ هذه المقامةُ عن تَنَاصٍ معَ قصّة يُوسفَ -عليه السلامُ- يُمتَدُّ في المقامة منْ بدايتهَا حتَى نهايتهَا ، وقدْ وُظِّفَ هذَا التَّنَاصُ بسلطَته الرَّمزيَّة في المُتلقِّي -سواءً في المتلقِّي المباشرِ (الحارثِ بنِ همَّام ، والقاضي) ، أَمْ في بقيةِ المتلقينَ للمقامةِ- بمَا أحدَثَتْهُ من إقناعٍ علَى مستوَى الدَّلالةِ ، وعلَى مُستوَى البنيَةِ .

القسمُ الثَّاني: تَنَاصٌ معَ آيةٍ قُرآنيةٍ بنَصِّهَا:

وفي هذه الصُّورَةِ منَ التَّناصِّ نَرَى توظيفًا للنَّصِّ القرآنيِّ بنصِّه دونَ تحوير أو تحويلِ ، عن طريقِ إدماجِه في النَّصِّ المَقاميِّ ؛ مِمَّا يُكسبُ الخطابَ سلطةً رمزيَّةً تجعَلُ المُتلقِّيَ يُذعنُ لمرامي المُرسلِ ؛ حيثُ «إنَّ المرسلَ والمتلقِّي يَفترضَانِ في النَّصِّ الدِّينيِّ أنَّهُ أعلَى نظريًّا ، منَ النَّصِّ الشِّعريِّ أوْ غيرِه» .(٢)

وتأتي الآياتُ في هذَا التَّوظيفِ علَى سياقين : سياق يدمجُ الآيةَ في بناءِ النَّصِّ ؛ لأسبابٍ دلاليَة وصوتيَّة تَتَّسقُ معَ الفضاءِ العامِّ للآيةِ الكريمَةِ في توافُقِهَا سياقيًا ، فيُجريْهَا البَاثُّ (السَّروجيُّ أوْ الحريريُّ أوْ أيُّ صوت سرديٍّ آخَرَ داخلَ المقامة كالقَاضي أوْ ابنِ السَّروجيِّ أوْ . . أوْ . . .) يجريهَا مَجرَى المَثلِ ، فيَدمجُهَا في سياقٍ لا يُخرجُهَا عنِ الجوِّ العامِّ الذي وَردَتْ فيهِ في السُّورَةِ القُرآنيَّةِ . ومثَالُهُ قولُهُ في المقامةِ

---

(١) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ص ١٥٥ - ١٦٢ .

(٢) إبلاّغ عبد الجليل ، شعرية النّصّ النّثري ، ص ٦٧ .

السَّاويَّة : «لمِثْلِ هذا فلْيَعْمَلِ العاملونَ ، فادّكروا أيّها الغافلونَ ، وشمّروا أيّها المقصّرونَ . وأحْسنوا النّظَرَ أيه المتبصّرونَ!»[1] ، تناصًا معَ قولِهِ تعالَى في سورةِ الصَّافَاتِ : ﴿لِمِثْلِ هذا فلْيَعْمَلِ العاملونَ﴾[2] .

وقولُهُ في المقامة ذاتِهَا :«لا تُبالونَ بمَنْ هوَ بال ، ولا تُخْطِرونَ ذكرَ الموتِ ببال . حتى كأنّكُمْ قد علقتُمْ منَ الحمام ، بذمام ، أو حصَّلْتُمْ منَ الزّمانِ ، على أمان ، أو وثِقْتُمْ بسلامة الذّات ، أو تحقّقْتُمْ مُسالمَةَ هادمِ اللّذّات ، كلاّ ساء ما تتوهّمونَ ، ثُمّ كلاّ سَوْفَ تعلَمونَ!»[3] تناصًا معَ الآيةِ الكريمةِ في سورةِ النَّبأِ ﴿ثُمّ كلاّ سَوْفَ تعلَمونَ﴾[4] .

ومنهُ قولُهُ في المقامةِ الإسكندريَّة : «وقَالَ لهُما : تعلَّلَا بهذه العُلالَة ، وتندَّيا بهذه البُلالَة ، واصْبِرا على كَيْد الزّمانِ وكدّه ، فعَسى اللهُ أنْ يأتيَ بالفَتْح أو أمْرٍ من عنده»[5] . تناصًا معَ قوله تعَالَى : ﴿فتَرَى ?لّذينَ فِي قُلُوبِهِم مّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى ?أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةُ فَعَسَى ?للَّهُ أَن يَأْتِيَ بِ?لْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُواْ عَلَى ?مَآ أَسَرُّواْ فِي ?أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾[6] .

والواقعُ أنّ الأمثلةَ كثيرةٌ تفوقُ الحصرَ ، أكتفِي بِمَا أوْردَتهُ للتّدليلِ علَى مَا ذهبتُ إليه .

أمَّا السّياقُ الثّاني ، فهُوَ أنْ يُوظِّفَ الباثُّ في المقاماتِ النّصَّ القُرآنيّ بنصّه ، مراعاةً لدلالة أُخرَى تَختَلفُ عنِ الفضاءِ العامِّ الّذي وَرَدَتْ فيه في الآيةِ الكريمَة .

ومنْ أمثلَة ذلكَ ، مَا جاءَ في المقامة الدّمشقيَّة :«حتى إذا عاينّا أطْلالَ عانَةَ ، قالَ لنا : الإعانَةَ الإعانةَ! فأحْضَرْناهُ المَعْلومَ والمكتومَ ، وأرَيْناهُ المعْكومَ والمختومَ ، وقُلْنا لهُ : اقْضِ ما أنتَ قاضٍ ، فما تجِدُ فينا غيرَ راضٍ»[7] . تناصًا مَعَ قولِهِ تعالَى في سورةِ طَه :

---

(١) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ج ٢ ، ص ١٠ .

(٢) سورة الصّافّات ، الآية : ٣٧ .

(٣) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ج ٢ ، ص ١٤ .

(٤) سورة النّبأ ، الآية : ٥ .

(٥) مقامات الحريري ، شرح الشّريشي ، ج ١ ، ص ٣٦١ .

(٦) سورة المائدة ، الآية : ٥٢ .

(٧) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ج ٢ ، ص ٥٦ .

﴿قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾[1] ، وَقَدْ جاءَتْ هذه الآيةُ الكريمةُ على لسان السَّحرة حينَمَا آمنُوا بموسَى ودينه ، فهدَّدَهُمْ فرعَونُ بقوله : ﴿قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلافٍ وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى﴾[2] فكانَ ردُّهُمْ بمنطوقِ الآيةِ الكريمَة ، أمَّا في المقامة فقَدْ قالَ الجمهورُ (المُتلقُونَ) هذه المقالةَ بعدَ أنْ علَّمَهُمْ أبو زيد رُقيةً يَتعوَّذُونَ بهَا في السَّفرِ والتِّرحالِ ، وطَلَبَ منهُمُ الإعانةَ ، فأعطَوهُ بنفسٍ راضيةٍ ، وتَركُوا لَهُ أمرَ الاختيارِ ، فقَالُوا هذه المقالَةَ .

أُجرِيَتْ إذَنْ ، هذهِ الآيةِ الكريمةِ في المقامةِ في فضاءٍ مغايرٍ تمامًا عن سياقِهَا القُرآنِيِّ .

ومنْ هذَا النَّوعِ منَ التَّناصِّ قولُهُ في المقامة السِّنجَارِيَة : «ودَعَا بالويْلِ والثُّبورِ ، ويَئِسَ منْ نشْرٍ وصلَي المقْبور ، كما يئسَ الكُفّارُ منْ أصحابِ القُبور»[3] تناصًا مع قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾[4] .

وفي المقامة الفارقيَّة حينَ يَصفُ أبو زيدٍ السُّروجيُّ صاحبَهُ الفارسَ الَّذي جارَتْ عليه صروفُ الدَّهرِ وصيَّرَتْهُ إلى الانتكاسِ حتَى مَاتَ (وقدْ كانَ يُكنِّي عَنْ غُرمُوله بعدَمَا دهاهُ المشيبُ والعَجزُ) ، يُناصُّ وصفَهُ بالآيةِ الكريمةِ : ﴿وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[5] ، موظِّفًا دلالَتهَا إلى سياقٍ يَبنِيهِ هُوَ ، مُفارقٍ تمامًا لسياقِ الآيةِ الكريمَةِ في السُّورَة ، يَقولُ الحريريُّ على لسانِ أبي زيدٍ :

ولا سَـــمـــا يفـــتَحُ مُـــسْـــتَـصْـعَـبًـا
مُـــســـتَـــغْلِقَ البـــابِ مَنيـــعًـا مَـهـيـبْ

---

(1) سورة طه ، الآية : ٧٢ .

(2) سورة طه ، الآية : ٧١ .

(3) مقامات الحريري ، شرح الشَّريشي ، ج ٢ ، ص ٣٣٦ .

(4) سورة الممتحنة ، الآية : ١٣ .

(5) سورة الصَّفّ ، الآية : ١٣ .

إلا ونـــودي حـــينَ يُـسْـــمــــو لـــهُ
«نصْـــــرٌ مـنَ اللـه وفـتْــحٌ قَـــريبٌ»[1]

وفي المقامات أمثلةٌ كثيرةٌ علَى هذَا النَّوعِ ، رأيتُ أنْ أكتفي بهذَا لَما لَهُ دلالةٌ تؤدِّي غرضَهَا في مَا يُرادُ الإشارةُ إليهِ؟

القسمُ الثَّالثُ: تناصٌ يعمَدُ إلى تحويرٍ في النَّصِّ القُرآنِيِّ بِمَا يَتناسَبُ وَسياقَ الخطابِ المَقامِيِّ:

وفي هذَا اللَّونِ منَ التَّناصِّ يُحافظُ النَّصُّ المَقاميُّ على مَتانَته الحجاجيَّة ؛ بِمَا تَرفدُهُ به سلطةُ النَّصِّ القُرآنِيِّ منْ متانَة داخليَّة في سياق بنائه الدَّاخليِّ ، فيقومُ النَّصُّ القُرآنيُّ -الَّذي خَضَعَ للتَّحويرِ والتَّحويلِ بِمَا يَتنَاسَبُ وسياقَ المقامة- بوظيفتينِ : إحدَاهُمَا دلاليَةٌ ، تَرفدُ النَّصَّ المقاميَّ بدلالة تُعمِّقُ دلالةَ الخطَابِ ، وَالآخرَى حجاجيَّةٌ ، تَرفدُ الخطابَ بسُلطَة رَمزيَّة فيمَا هُوَ مُشتَرَكٌ بينَ البَاثِّ والمُتلقِّي منْ قَداسَة النَّصِّ القُرآنِيِّ وَحُجيَّته . والأمثلَةُ علَى ذلكَ كثيرةٌ ، أوردُ بعضًا منهَا :

فَفي المقامة الصَّنعَانيَّة تَردُ الجُملَةُ :«وتَتَوَارَى عَن قَريبكَ ، وأنتَ بمَرْأى رَقيبكَ! وتَستَخْفي من مَملوككَ وما تَخْفى خافيَةٌ على مَليككَ!»[2] تَناصًا مَعَ قوله تَعالَى : ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلاَ يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لاَ يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا﴾[3] .

ومنهُ مَا جَاءَ في المقامَة السِّنجاريّة في قَولِه : «فغَشيَني منَ الهمّ ، ما غشيَ فرعَونَ وجنودَهُ منَ اليَمّ»[4] تناصًا مع قوله تعالى : ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُم مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾[5] .

وَمِنْهُ مَا وَرَدَ في المقامةِ الفُراتيَّةِ منْ تَناصٍ مَعَ سُورتَي يوسفَ والنَّملِ ، فقَدْ وَرَدَ

(١) مقامات الحريري ، شرح الشّريشي ، ج ٢ ، ص ٣٩٤ .

(٢) مقامات الحريري ، شرح الشّريشي ، ج ١ ، ص ٥٧ .

(٣) سورة النّساء ، الآية : ٤ .

(٤) مقامات الحريري ، شرح الشّريشي ، ج ٢ ، ص ٣١٦ .

(٥) سورة طه ، الآية : ٧٨ .

فيـهَا ، قـولُ الحارثِ بنِ همَّام : «فلمّـا أمْتَعَ الأسْـمـاعَ ، بما راقَ وراعَ ، استَنْسَـبْناهُ فاسْتَرابَ ، وأبَى الانتسـابَ ، ولَوْ وجَدَ مُنْسابًا لانْسابَ ، فحصَلْتُ منْ لبْسه على غُمّة ، حتى ادّكَرْتُ بعْدَ أمّة ، فقُلْتُ : والذي سخّرَ الفلَكَ الدّوّارَ ، والفُلْكَ السَّيّارَ ، إني لأجِدُ ريحَ أبي زيد ، وإنْ كُنتُ أعهدُهُ ذا رَواء وأيْد ، فتبسّمَ ضاحِكًا من قوْلي ، وقال : أنا هوَ على استحالَة حالي وحوْلي»[1] .

تناصًا مَعَ قوله تَعَالَى : ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾[2] ، وقوله تعَالَى : ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تُفَنِّدُونِ﴾[3] ، وقوله تعَالَى : ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾[4] .

وَمنْهُ في المقامة ذاتِها قولُهُ : «فاخْتاروا منَ الجَواري المُنْشآتِ ، جاريةً حالكَةَ الشِّيات ، تَحْسَبُها جارِيَةً وهي تَمُرّ مرّ السّحاب ، وتنْسابُ في الحَبابِ كالحُباب ، ثمّ دعَوْني إلى المُرافَقَة ، فلبّيتُ بلسانِ المُوافَقَة»[5] تناصًا مع قوله تعالى : ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[6] .

وَهُناكَ أمثلةٌ عديدةٌ لمثلِ هذا التَّحوير والتَّعديل ، كلُّها مُوظَّفَةٌ بوعْي وَفْقَ طرائقِ القَولِ الّتي اعتمَدَها الحريريُّ في بناءِ خطابِهِ بحرْفَنَةِ الماهرِ الحاذقِ ، الّذي يُخطِطُ للتأثيرِ في المُتلقّي ، وَيسعَى إلى إقناعه بخطابِه .

التَّناصُّ مَعَ الأحَاديثِ النَّبويَّةِ الشَّريفَةِ:

لمْ يَقتصرْ التَّناصُّ الدِّينيُّ علَى النَّصِّ القُرآنيِّ ، بلْ شَمِلَ أيْضًا الحديثَ النَّبويَّ الشَّريفَ ، وَسَارَ التَّنَاصُّ معَ الحديثِ الشَّريفِ وَفْقَ منهجينِ ، الأوّلِ : عن طريقِ ذكرِ

(١) مقامات الحريري ، شرح الشّريشي ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

(٢) سورة يوسف ، الآية : ٤٥ .

(٣) سورة يوسف ، الآية : ٩٤ .

(٤) سورة النّمل ، الآية : ١٩ .

(٥) مقامات الحريري ، شرح الشّريشي ، ج ٣ ، ص ٤٥ .

(٦) سورة النّمل ، الآية : ٨٨ .

الحديث الشَّريف كاملاً بنصِّه، كمَا في المقامَة الزَّبيديَّة، حيثُ وردَ على لسان أبي زيد السَّروجيِّ قوله: «إنِّي أُحلُّ هذَا الغُلامَ محَلَّ ولَدي، ولاَ أُميِّزُهُ عنْ أفْلاذِ كبِدي. ولوْلاَ خُلوُّ مُراحي، وخُبُوُّ مصْباحي، لما درَج عنْ عُشّي، إلى أن يُشيِّعَ نعْشي. وقد رأيْتَ ما نزَلَ به من لوْعَةِ البَينِ، والمؤمنُ هَينٌ ليِّنٌ، فهلْ لكَ في تسليَةِ قلبه، وتسْريَةِ كَربِه، بأن تُعاهدَني على الإقالَة فيه متى استَقلْتُ، وأنْ لا تستَثْقلَني إذا ثقّلْتُ؟ ففي الآثارِ المُنتَقاة، المَرويّة عنِ الثِّقات: مَنْ أقالَ نادمًا بيعَتَهُ، أقالَهُ اللهُ عَثرتَهُ»[1].
والحديثُ المذكورُ حديثٌ مشهورٌ عن أبي هريرةَ عنِ النَّبي (صلَى اللهُ عليهِ وآلهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ أقالَ نادمًا بيعَتَهُ، أقالَهُ اللهُ عَثرتَهُ»[2].

وَمِنْهُ مَا وردَ في المقامة العُمانيَّة، قولُهُ: «إنَّا رُوِّينا في الأخْبار، المنقولَة عن الأحْبار، أنّ اللهَ تَعالى ما أخذَ على الجُهّالِ أن يتعلّموا، حتى أخذَ على العُلَماء أنْ يعلِّموا»[3].

أمَّا المنهجَ الآخرَ في تَناصِّ المقامات معَ الحديث النَّبويِّ الشَّريف، فَهُوَ مَا جاءَ فيهِ النَّصُّ مُحوَّرًا لفظيًا؛ ليتناسبَ وسياقَ الخطابِ المَقاميِّ صوتيًا وَدَلاليًا، والأمثلةُ في هذَا المضمارِ كثيرةٌ، نُشيرُ إلى بعض منْهَا:

ففي المقامةِ الدِّمياطيَّة، يقولُ الحَارثُ بنُ همَّام، بعدَ أنْ طالَ انتظارُهُ لأبي زيد الّذي لمْ يَعُدْ بعدَ أنْ فَارَقَ الجمعَ: «قُلتُ لأصْحابي: قد تَناهَيْنا في المُهْلَة، وتمادَيْنا في الرّحلَة، إلى أنْ أضَعْنا الزّمانَ، وبانَ أنّ الرجُلَ قد مان، فتأهّبوا للظّعَن، ولا تَلْووا على خضْراء الدِّمن»[4] وهذَا تَناصٌّ مَعَ الحديث النَّبويِّ الشريفِ بَعدَ أنْ أُخضعَ للتَّحوير وَالتَّعديلِ لَفظيًا وَدَلاليًا وَصَوتيًا، فـ«خضراءُ الدِّمنِ: عُشبُ المزابلِ، هيَ حسنةُ المَنظرِ سيِّئةُ المَخبَر، وإذَا يبِستْ لمْ يُنْتَفَعْ بعودِهَا لخُورِه وَضعفه، فَشبَّهَ بِهَا أبَا زيدٍ لحسنِ ظاهرِه فيمَا أبدَى لهُمْ منْ فصاحته، وسوء باطنه في كَذبه وإخلاف وعده، حتَّى عَطَّلَهُمْ عنْ سفرِهِمْ نَهارًا في انتظارِهِ، قَالَ النَّبيُّ صَلَّى اللهُ عَليْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

---

(1) مقامات الحريري، شرح الشّريشي، ج ٤، ص ١٥٠.
(2) المرجع المرجع نفسه، ص ١٥١.
(3) مقامات الحريري، شرح الشّريشي، ج ٤، ص ٢٩٢.
(4) المرجع المرجع نفسه، ج ١، ص ١٨١.

إيَّاكمْ وَخضراءُ الدِّمَنِ ، فَقيلَ لَهُ : وَمَا خضراءُ الدِّمنِ؟ فَقالَ : المرأةُ الحسناءُ في منبتِ السُّوءِ»[1] .

وَفي المقامة السَّاويَّة ينقلُ الرَّاوي الأوّلُ للمقامات عنِ الحارثِ بعدَمَا رأى منْ نفسه القَساوةَ أنَّهُ : «حدَّثَ الحارثُ بنُ همّام قال : آنَسْتُ منْ قلْبي القَساوَةَ ، حينَ حللْتُ ساوَةَ ، فأخذْتُ بالخبَرِ المأثور ، في مُداوَاتها بزيارَةِ القُبور»[2] تناصًا مَعَ قَوله صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَآله وَسَلَّمَ :« عُودُوا المَرضَى ، واحضُرُوا المقابرَ ، فَإنَّها تُزهِّدُ في الدُّنيَا ، وَتَذكِّرُ الآخرةَ . «وعنْ أنس رَضِيَ اللهُ عنهُ قَالَ : قَالَ رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَآله وَسَلَّمَ :» كنتُ نهيتُكُمْ عنْ زيارةِ القُبورِ ، ثُمَّ بَدَا لِيْ فَزُورُوْهَا ، فَإنَّهَا تُرقِقُ القَلْبَ ، وَتُدْمعُ العَيْنَ ، وَتُذكِّرُ الآخرَةَ»[3] .

وَفي المقامَة السَّاسَانيَّة كانَ أبو زيد يُوصي ابنَه بَعدَمَا أخَذَهُ المشيبُ ، وأحسَّ بأنَّ حَينَهُ قدْ قَرُبَ ، ورحيلَهُ قد أزفَ ، قَالَ : «أينما سقَطوا ، لقَطوا ، وحيثُما انخرَطوا ، خرَطوا ، لا يتّخذونَ أوْطانًا ، ولاَ يتّقونَ سُلطانًا ، ولا يمْتازونَ عمّا تغْدو خِماصًا ، وتَروحُ بطانًا»[4] تناصًا مَعَ الحديث المرويِّ عنْ عمرَ بن الخطاب قَالَ : سَمعتُ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَآله وَسَلَّمَ يَقولُ : «لَوْ أَنَّكُمْ تَوَكَّلْتُمْ علَى اللهِ حَقَّ توكُّلهِ ، لَرزَقَكُمْ كَمَا يَرْزقُ الطَّيْرَ ، تَغْدُوا خِمَاصًا ، وَتَرُوحُ بطَانًا»[5]

فَكَمَا أنَّ للنَّصِّ القُرآني سُلطَةً رمزيَّة علَى البَاثِّ وَالمَتلقِّي في الثَّقافَة الإسلاميَّة ، فكذلكَ للحديث النَّبويِّ السّلطةُ ذاتُها ؛ مّما يجعلُ الخطابَ أكثرَ فعاليةً في المتلقِّي ، واستثمارُ هذه السُّلطة في خطابِ المقامات يَجعلُهُ خطابًا يُمسكُ بالقداسة منْ طَرف ، ويتسرَّبُ إلَى المَتلقِّي بقناع دينيٍّ ، فَيسهُلُ عليه أنْ يَمُرَّ إلى عقله بقُوةِ التَّأثيرِ الّتي اكتسَاهَا بعدَ أنْ جاوَرَ نَصًا دينيًا لَهُ السُلطَةُ القَوليَّةُ في ثقافَةٍ مرجعيَاتُها الأُولَى القرآنُ الكريمُ والسُنَّةُ الشَّريفَةُ .

---

(1) مقامات الحريري ، شرح الشَّريشي ، ج ١ ، ص ١٨٥ .

(2) المرجع نفسه ، ج ٢ ، ص ٣ .

(3) المرجع نفسه ، ص ٤ .

(4) المرجع نفسه ، ج ٥ ، ص ٣٣٠ .

(5) المرجع نفسه ، ج ٥ ، ص ٣٣١ .

التَّناصُ مَعَ الأمثالِ السَّائرَةِ:

التّناصُ مَعَ الأمثالِ السَّائرَةِ في المقاماتِ ظاهرةٌ تَمتَدُّ فيهَا طُولاً وعَرضًا ، وَهيَ بحقٍّ نواةٌ لدراسَة نقديَة ثقافيَة ، ذاتِ جوانبَ متعدِّدَة ، أرجُو أنْ تُتاحَ ليَ الفرصَةُ في المستقبلِ لدراسَتِهَا في بَحث مُستقلٍّ ، لكنَّني هُنَا سَأشيرُ لوظيفَتِهَا الخطابيَّة الحجَاجيَة بِمَا يَتناسَبُ وهذَا البحثَ ، وبِمَا يَخدمُ دراسةَ البنيةِ الحجاجيَّة في خطابِ المُقامات .

يُبنَى المثلُ علَى أساسٍ منْ خُبرَةٍ جماعيَّة ، أوْ تجربَة فرديَّة تَحظَى بالقَبولِ والتَّداوُل ، وَهيَ تختلفُ عنِ الحكمة في كونِ المَثَل «أقلَّ تجريدًا منهَا وأكثرَ تخصيصًا ، وهُوَ في أكثرِ الأحيانِ ذُو بُعد حسيٍّ»(١) وَتحَدِّدُهُ كُتُبُ التُّراثِ بثلاثِ صفاتٍ (إيجازِ اللَّفظ ، وإصابَة المَعنَى ، وَحُسنِ التَّشبيْه)(٢) .

إنَّ المثلَ في المقاماتِ الحريريَّة -وَفي كلِّ النُّصوصِ التُّراثيَّة- يَعكسُ حالةً منْ رحلةِ النَّصِّ منَ المُشافهةِ إلى الكتابَة منْ جهة ؛ إذْ هُوَ صورةٌ جليَّةٌ لتقييد ذلكَ الشَّعبيِّ في نصٍّ مكتوبٍ ، ومنْ جهَة أُخرَى يُعَدُّ صَوتًا للعقلِ الجَمعيِّ ؛ لذلكَ يَحملُ المثلُ صُورًا مجازيَةً في الثَّقافة الَّتي أنتجَتْهُ ، وَتَتَوارَى فيه مُكوناتٌ ثقافيَّةٌ ، تَحتاجُ إلى التَّشريح وَفكِّ رُمُوزهَا بالرُّجوعِ إلى الحكايَة الَّتي تُوجَدُ خلفَ كلِّ مَثَل .

وَتَختلفُ مُجازيَةُ نصوصِ الأمثالِ قُربًا وَبُعدًا ، وَيلعَبُ التَّداوُلُ وَالنَّفْعيَّةُ في فعاليَة المَثَل الخطَابيَّة .

يقولُ الفارَابيُّ : «المثلُ مَا ترضاهُ العامَّةُ والخاصَّةُ في لفظه ومعنَاهُ حتَى ابتذَلُوهُ فيمَا بينَهُمْ ، وَفَاهُوا بِه في السَّراءِ والضَّراء ، فاستدَرُّوا به المُمتنَعَ منَ الدُرِّ ، وَتوصَّلُوا به إلى المَطَالبِ القصيَّة ، وَتفرَّجُوا به منَ الكُروبِ المُكربَة ، وَهوَ منْ أبلغ الحكمة ؛ لأنَّ الناسَ لا يجتمعونَ علَى نَاقصٍ أوْ مُقصِّرٍ في الجَودَةِ أوْ غيرَ مُبالَغٍ فيَ بُلوغِ المَدَى في النَّفَاسَة»(٣) .

هذَا النَّصُّ مُهِمٌّ في تأكيد صفَة التَّداوُل علَى المَثلِ ، فَهوَ مَرضيٌّ منَ العَامَّة والخَاصَّة ، وَيبتذلُوهُ في السَّراءِ والضَّراء . كمَا أنَّ وراءَ هذَا النَّصِّ نَسقًا ثَقافيًا مُتحَكِّمًا في الخطَابِ ، وَهوَ أنَّ النَّاسَ لا يجتمعونَ علَى نَاقِصٍ .

---

(١) محمد توفيق أبو علي ، الأمثال العربية والعصر الجاهلي ، دار النفائس ، بيروت ١٩٨٨م ، ص٤٩ .

(٢) ابن رشيق ، العمدة : ج١ ، ٢٨٠ .

(٣) انظر : أبو المحاسن العبدري الشيبي : تمثال الأمثال ١ ، ١٠٠ نقلا عن ديوان الأدب .

يَظهَرُ المثلُ -إذَنْ- نصًا تداوليًا مجوّدًا ونفيسًا .

وَيقولُ المرزوقي : «المثلُ جملةٌ منَ القَولِ مقتضبَةٌ منْ أصلهَا ، أوْ مُرسلَةٌ بذاتهَا ، فَتتّسمُ بالقبُول وَتشتَهرُ بالتَداوُلِ ، فتنقلُ عمَّا وردَتْ فيه إلى كلٍّ مَا يَصحُّ قصدُهُ بهَا منْ غيرِ تغيير يَلحقُهَا فى لفظهَا ، وعمَّا يُوجبُهُ الظاهرُ إلى أشبَاهه منَ المعانى ؛ فلذلكَ تُضرَبُ ، وإنْ جُهلَتْ أسبابُها الّتى خَرجَتْ عليْهَا»[1] .

تأكيدُ عنصرَيِ القبولِ وَالتَداوُلِ يَرمِي إلى بنيَة ثقافيَّة تُؤمنُ بِخُبرَة الآخَرِيْنَ منَ الحُكماء وَالمُجرِّبينَ ، وَتؤكّدُ نسقَ الإجماعِ الّذي ينتخبُ هذه الأمثالَ . مَعَ التّنبُّه إلَى أنَّ الإجماعَ نسقٌ ابْتُدرَ في العلوم الشّرعيَّةِ ، ولا سيَّمَا أصولُ الفقه .

وَفقَ هذه الرُّؤية يُدرسُ تناصُّ المقاماتِ معَ الأمثالِ السَّائرَة ، والّتِي وَرَدَتْ فيهَا إمَّا بإدراج المثلِ بنصِّه ، أو بتحويرِه مراعاةً للبنيَة الإيقاعيَّة والصّوتيَّة .

فَمنْ أمثلَة الأوَّل مَا وَردَ في المقامة السَّاسانيَة ، من قولِ أبي زيد : «أجْوَلَ منْ قُطرُب ، وأسرى من جُنْدُب ، وأنشَطَ من ظَبْي مُقمر ، وأسلَطَ من ذئْب متنمِّرٍ»[2] .

ومثالُ الآخَرِ مَا وردَ في المقامة الفَرضيَّةِ منْ قوله : «فَقَدْ تَجُوعُ الحُرَّةُ ولا تأكُلُ بِثَدْيَيها(٦٦) ، وأصل المثل «تجوعُ الحُرَّةُ ولا تأكُلُ بثَدْيَيها»[3] .

ومنه مَا وردَ في المقامَة الكرجيَّة منْ قولِ أبي زيد :

كـــــأنّني المغْـــــزَلُ في الـــتَّـــعَــرِّي
لا دفْءَ لـي فـي الـصِّـنِّ والـصِّـنَّبْـــــــر[4]

ومنْهُ قولُ الحارث بن همَّام في المقامة البَكريَّة حينَمَا أضاعَ السَّروجيَّ : «فما لَبثَ أنْ ركبَ الناقَةَ ، ورفضَ الصّدقَ والصّداقَةَ ، فمكثْتُ مليًا أترَقّبُهُ ، ثمّ نهضْتُ أتعقّبُهُ ، فكُنتُ كـمَنْ ضيّعَ اللّبَنَ في الصّيفِ ، ولم أَلْقَهُ ولا السّيفَ»[5] تناصًا مع المثلِ

---

(١) انظر : السيوطي ، بغية الوعاة ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ١٩٦٤م ، ج١ ، ص ٤٨٦ .

(٢) مقامات الحريري ، شرح الشريشي ، ج ٥ ، ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ج ٣ ، ص ١٦٨ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٦٩ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٦) المرجع نفسه ، ج ٥ ، ص ١٣٥ .

المشهور : «الصَّيفَ ضَيَّعت اللَّبَنَ»[1] .

وَهكذَا فَإنَّ المَثلَ يَضطَّلعُ بدورٍ سرديٍّ فِي المقامة بمَا يَختزلُهُ منْ نصوص سرديَّة مُضمرَة فيه ، ودورٍ وظيفيٍّ حجَاجيٍّ منْ خلال وظيفته المَجازيَّة ؛ ليفتَحَ النَّصَّ علَى دلالات تاريخيَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة ، وهوَ يُعَدُّ «صَوتًا مُنبعثًا منَ الماضِي المُضيء ، يُمارسُ حضورَهُ وفعاليتَهُ السَّرديَّةَ ، حينَ تَتوقَّفُ الأصواتُ الأُخرَى تاركَةً لَهُ مجالَ التَّأثيرِ وَالإقناع»[2] .

وبالنَّظرِ إلَى القيمةِ التَّداوليَّة للمثلِ السَّائرِ بينَ العَامَّة والخَاصَّة ، وَتضمين المقامات لهذه الأمثال ، يجعلُ منَ المقامات نصا ذَا قابليَّة تَداوليَّة بينَ العَامَّة والخاصَّة . خَاصَّةً أنَّهَا عملَتْ علَى تقييد الشَّفوي في نصٍّ مكتوبٍ ، من جهة . ومنْ جهة أُخرَى أكَّدَت تَداوليَّةَ المثلِ السَّائرِ في النُّصوصِ الَّتي احتفَلَتْ ببلاغة القول وسموِّه ، كمَا أنَّ مظاهرَ التَّحويرِ للمثلِ السَّائرِ ومُناصاته بترادفات تشبهُهُ تركيبًا ودلالةً -كمَا في مثالِ المقامة السَّاسانيَّة السَّابق- يُعَدُّ تأسيسًا لعُرف يَخترقُ أصْلاً من أصول المثلِ السَّائر ، وَهوَ «منْ غيرِ تغيير يلحقُهَا فى لفظهَا» علَى حدِّ تعبير المرزوقيِّ السَّابق .

كمَا أنَّ المقاماتِ في خطابهَا أطلقَتْ بعضَ المقولات الَّتي لَوْ أتيحَ لهَا التَّداوُلُ لباتتْ أمثَالاً سَائرَةً ، والملاحظُ أنَّ الرَّاويَ -غَالبًا- مَا يُؤسسُهَا في إطارِ بنية المثلِ منْ كونه جملةً منَ القول مقتضبَةً . ومنْ أمثلة ذلكَ قولُ الحارث في المقامة الرَّمليَّة يقولُ الحارثُ : «أنَّ السَّفَرَ مرآةُ الأعاجيب»[3] ، ومنهُ قولُ القَاضي في المقامة المعرِّيَة مُخاطبًا السَّروجيَّ : «فَمَا كُلُّ مُسيْطرٍ يُقيلُ ، ولا كُلَّ أوان يُسْمَعُ القيلُ»[4] . ومن ذَلكَ قولُ السَّروجيِّ في المقامة الحلوانيَّة : «إنَّ خُلاصَةَ الجوهرِ تظهَرُ بالسَّبْك ، ويدَ الحقّ تصْدَعُ رِداءَ الشَّكِّ»[5] .

وهذَا مَبحثٌ يحتاجُ إلى بحثٍ مستقّل ، يَلمُّ بأطرافه ، وَيكشفُ عنْ آليات بنائه ، وطرق وروده ، ومكامنِ دلالته .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٣٦ .

(٢) إبلاغ عبد الجليل ، شعرية النّصّ النّثري ، ص ٧٣ .

(٣) مقامات الحريري ، شرح الشّريشي ، ج٥ ، ص ١٨٥ .

(٤) المرجع نفسه ، ج١ ، ص ٣٣٠ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٠١ .

وخلاصةُ القولِ إنَّ الحريريَّ وظَّفَ منْ أجلِ تحقيقِ النَّجاعَة لبنيته الحجَاجيَّة كلَّ طرائقِ القولِ الممكنَة ؛ ليتحوَّلَ نَصُّهُ (المقاماتُ) إلى بناءٍ مُقنع ؛ يَرمِي إلَى إقناعِ المُتَلقِّي والتأثيرِ فيهِ ؛ رغبةً في نجاحِ مشروعِهِ الإبدَاعِيِّ . وَقدْ كَانَ .

مدخل لدراسة حجاجية الاشتراك
اسم العلَم والأعمال المقصودة بالقول نموذجين

صابر الحباشة

إنّ الناظر في كتب الأصول يقف على ترسانة من المفاهيم والمصطلحات التي تخصّ دراسة العلاقات الدلالية وتصنيف ضروبها بالدرس والتمحيص والتشقيق والتبويب والتفريع . ولعلّ القارئ غير المتخصّص يكاد يتيه من دقة تلك المقاربات وتشعّبها وأخذ بعضها برقاب بعض . ولعلّ الانطلاق من هذه الترسانة المنهجية والاصطلاحية الأصولية في مقاربة الخطابات مفيدٌ في استخراج بعض المفاتيح التي تساعد على سبر أغوار طبقات الخطاب الغنية ، ولكنها قد لا تكون ملائمة لغير المتخصّصين .

ولعلّنا لن نوغل في هذا المدخل الأصوليّ لا زُهدا في جدواه ، ولكن التماسا للانفتاح على طرائق التحليل التداوليّ الجديدة ، لأنّ العبرة - في تقديرنا- لا تنهض على التسمية والتصنيف ، بل تقوم على النجاعة التأويلية والفائدة العملية من تلك المقاربات في فهم الخطاب .

والتعويل في نظرنا على السياق وحده دون التدرّج بجهاز مفاهيمي ومنهج واضح قد يُوقع في استسهال إلقاء الأحكام العامّة .

فمن اليسير أن نحكم على الخطاب بأنه مؤوّل[١] أو مبيّن[٢] أو مجمل[٣] أو

---

(١) المؤوّل : ما بين فيه احتمال اللفظ .

(٢) المبيّن : الواضح بنفسه أو بغيره .

(٣) المجمل : اللفظ المتردّد بين معنيين فصاعدا ، من غير رجحان جهة على أخرى . وقيل : ما لا يُفهم معناه من لفظه على الإطلاق .

محكم[1] أو متشاب[2] أو مشترك[3] ، ولكنّ تعليل إطلاق هذه الأحكام أمر يُحوج إلى حصافة رأي وإمعان نظر .

وننطلق في هذا البحث من فرضية مفادها أنّ الحجاج يقوم بالعمل على توضيح الاشتراك الدلاليّ ، وهذا يقتضي أنّ الاشتراك الدلاليّ أمر حاصل لا محالة وأنّ تقنيات الحجاج تتنوّع لتوخّي الطرق الملائمة للتخلّص من الاشتراك الدلاليّ الممكن .

ولا غرابة في أن تكون الاختلافات المذهبية والتفسيرية والفكرية عموما بين المتحاجّين متأسّسة في قسط منها - على الأقلّ- على الاشتراك الدلاليّ . وثمّة أمثلة كثيرة على الاشتراك الدلاليّ الذي يستوجب إقامة الحجّة في ترجيح بعض المعاني على بعض . وسننطلق من مسلّمة تتمثل في أنّ الاشتراك الدلاليّ يقع على مستويات ثلاثة :

- المستوى التركيبيّ
- المستوى المعجميّ
- المستوى الخِطابيّ

ولعلّ مستوى الاشتراك الدلاليّ المعجميّ هو الذي استحوذ على التسمية التراثية للمشترك ، فيما يمكن إلحاق المستويين التركيبيّ والخِطابيّ بنظرة معاصرة توسّع النظر في الاشتراك بوصفه ظاهرة موجودة على المستوى التجريدي ، على نحو ما نجده تركيبيّا ، وعلى المستوى الواقعيّ ، على نحو ما نجده في الخِطابات .

وتتنوّع المسارات والخطط الحجاجية للتخلّص من الاشتراك الدلاليّ بوصفه عائقا يشوّش التواصل ويحول بينه وبين أن يقع في أحسن الظروف .

وعندما يتبادر للذهن أمر الجمع بين الحجاج والاشتراك الدلاليّ ، نقف على احتمالات كثيرة لنسج علاقات بينهما ، تتنوّع بتنوّع حدّنا لكلّ منهما .

فإذا انطلقنا من اعتبار الاشتراك الدلاليّ حالة طبيعية في اللغات الطبيعية ، فإنه من الملائم أن ينصرف اهتمامنا إلى ما أسماه ديكرو «الحجاج في اللغة» وبذلك تكون

---

(١) المُحكم : ما لا يتوقّف معرفته على البيان .

(٢) المتشابه : ما لا يُرجى بيانُه .

(٣) المشترك بين النصّ والظهار هم المُحكم ، وبين المُجمل والمُؤوّل هم المُتشابه . نقلا عن السيوطي : معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ، ص٤٠ .

دراسة كلّ من الاشتراك الدلاليّ والحجاج واقعة في إطار اللغة الطبيعية . ومن ثمّ نتوقّف عند نقاط تقاطع كثيرة بين الأمرين .

ويمكن الانطلاق -وفق هذا المنظور- من استبعاد أبعاد الحجاج الواقعة خارج اللغة ، بما أنها لا تخدمنا في معالجة الاشتراك الدلاليّ .

ولا غرابة في أن يكون المشترك مبحثا متشعّبا ، له أبعاد بلاغية ودلالية ونحوية ومنطقية وأصولية وفلسفية . . . ولعلّ هذا التشعّب يُعطي لدراسته طابعا خاصًا . ويمكن النظر في ألوان الاشتراك انطلاقا من التصنيفات الدلالية التي درج عليها علماء الدلالة ، على اختلاف مشاربهم ، ويمكن التطرق لمسألة المشترك من زاوية مخصوصة تتعلق باسم العلَم ، فهل يمكن دراسة خصوصية مبحث اسم العلَم بوصفه مُولِّدا للاشتراك ، أو مُحَقِّقًا لضرب مخصوص من ضروب الاشتراك . وهذه الدراسة تندرج ضمن باب الإحالة (référence) في المنطق والدلالة .

بادئ ذي بدء ، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مبحث الاسم العلم ، شهد فلسفيّا ومنطقيا إسهامات كثيرة ، ما يهمّنا منها - في هذا السياق - هو البُعد التداوليّ ، ثم نتطرق إلى دراسته دلاليا .

مشكل الاسم العلم في التداولية :

يشير فيليب بلانشيه إلى اندراج ما أسماه «مشكل اسم العلم» ضمن مسألة الإحالة المرجعية[1] . وإذا كان المنطقيّ البريطانيّ ج . س . ميل (J.S.Mill) يرى في كتابه «نظام المنطق» (لندن ١٩٤٩) أنّ الأسماء الأعلام ليس لها معنى ؛ إذ هي تصرّح ولا تدلّ دلالة حافّة ، أي إنّها تُحيل على الموضوع دون أن تقول عنه شيئا ، ودون أن تصف أيّ مظهر من مظاهره ، مثلما كان فيتغنشتاين Wittgenstein يؤكّد ذلك ؛ فإنّ سورل يتردّد في الإجابة عن سؤال : هل يتوفّر الاسم العلم على معنى ، إذ يجيب بنعم ولا ، كما يرى ذلك بلانشيه .

والواقع أنّ الاسم العلم ، يمثل موضوع اهتمام مخصوص لدى سورل ، ولدى التداوليين الذين رأوا فيه خير ممثّل لمشكلة الإسماء (nomination) ويقصد

---

(١) ننقل ، فيما يلي ، فقرات من «مشكل اسم العلم» ، ضمن كتاب فيليب بلانشيه «التداولية : من أوستن إلى غوفمان» ، ترجمة صابر الحباشة ، دار الحوار ، ٢٠٠٧ ، ص ص١٢٥-١٣١ .

«بالإسماء» «تمثيل المرجع بواسطة العلامة» . وإنّ القول بأنّ الاسم يمثل الشيء هو قول «ذو بداهة مخادعة» ، ذلك أنّ مفهوم «التمثيل» مفهوم هشّ . وهل تقوم الأسماء الأعلام بالإحالة بالطريقة ذاتها التي تقوم العبارات المرجعية بالإحالة بها؟

ويعلّق بلانشيه ، قائلا : «يصوغ سورل المشكل بطريقة استفزازية شيئا ما ، متسائلا عمّا إذا كانت الأسماء الأعلام ذات معنى» .

وعندما تستعمل الأسماء الأعلام في الإسناد ، فإنّها تصبح أسماء جنس ، ويمكنها بذلك أن تدلّ على خصيصة كما في قولك :

- «إنّه عنترة» («C est un Hercule»)[١]

وبشكل من الأشكال ، فإنّنا نقع هنا في النظرية التقليديّة التي تمثّل فيها العلامةُ المرجعَ مباشرة . ويقترح سورل ثلاثة اعتراضات على هذه الإجابة :

«١-إننا نستعمل الأسماء الأعلام في قضايا وجودية ، مثال ذلك : (. . .) «سربير[٢] (cerbère) غير موجود»(. . .) .

٢- يمكن أن تستعمل الجمل المحتوية على أسماء أعلام لوضع إخبارات للهوية تتضمن معطيات على مستوى الظواهر(. . .) . من ذلك أن الجملة : «الإفريست هو الشملنغما» «L Everest est le Chomolungma» يمكن أن تستعمل إخبارا جغرافيا لا فقط إخبارا معجميا (lexicographique) (. . .) فإن كانت الأسماء الأعلام لا معنى لها ، فإنّ الإخبار لن يعطيَنا من معلومة إلاّ (. . .) . كون «الإفريست هو الإفريست»(. . .) .

٣- إنّ مبدأ تحديد الهُويَّة (= التشخيص) (identification) يعني أنّ ملفوظ اسم العلم يؤدي وصفا على طريقة ملفوظ الوصف المحدد ذاتها (. . .) إنّ اسم العلم ضرب من الوصف المختصر[٣] .

ولو كان اسم العلم مرتبطا مباشرة بالمرجع ، فإنّ ملفوظا مثل «سربير غير موجود» يصبح مفارقة غير مقبولة ، بما أنّ قول «سربير» يكون مستحيلا متى انعدم الشيء

---

(١) تجنّبنا الترجمة الحرفية : «إنّه هرقل» ، لأنها تفيد في السياق الفرنسيّ رجلا قويّ البنية ، فعوّضنا العلَم هذا الأصول الإغريقية اللاتينية بعلَم عربيّ ، يُضرب به المثل في القوّة وهو عنترة . [المترجم]

(٢) سربير ، في الميثولوجيا الإغريقية ، هو اسم كلب ذي ثلاثة رؤوس يحرس أبواب الجحيم . [المترجم]

(٣) الأعمال اللغوية ، ص ٢١٨ .

الذي يدلّ عليه ذلك القول؟ وليست «الإفريست» و«شملنغا» ولا «إسطنبول» و«القسطنطينية» ولا «الدكتور جكيل» (Dr. Jekyll) و«السيد هايد» (Mr. Hyde). أزواجا مترادفة تمام الترادف مثنى مثنى، وهو ما كان يمكن أن يكون لو لم يكُنْ لها معنى ولو لم تكن تقوم إلاَّ بتسمية الأشياء. وإنّ ملفوظا مثل «إسطنبول هي القسطنطينية» قد يكون بهذا المعنى قائما على الحشو وعلى عدم المواءمة تماما. ويبدو الاعتراض الثالث أقلّ وجاهة من الاعتراضين الأوّل والثاني إذ يبيّن سورل نفسه انطلاقا من أمثلة كثيرة أن وصف الشيء ليس مطابقا لتمثيل ذلك الشيء عبر اسم العلم، فاسم العلم واحد رغم أنه يمكّن من تمثيل شيء متغيّر.

إنّ إجابة سورل النهائية إذن هي «نعم» و«لا» في الوقت ذاته. نعم، لأنّ أسماء الأعلام ترتبط -وإن «بطريقة واهية»- بخصائص الشيء الذي تُحيل عليه. ولا، لأنّ أسماء الأعلام لا تصف الشيء[1]. وهكذا، فإنّه يكفي أن يحدّد المتكلّم والمخاطب الشيء نفسه باسم العلم، لكي ينجح التواصل، حتى وإن اختلفت الأوصاف التي أورداها عن ذلك الشيء. وإنّ تحليل سورل لهو منسجم تماما مع تحليله للعبارة المرجعية التي تُعيدنا إلى نفس المرجع بأشكال مختلفة (مثل «قاتل عمرو» المذكور أعلاه)، وهو ما يقوله بوضوح:

«في نهاية المطاف، كيف يتمكن المتكلمون من الإحالة على شيء؟ إننا نستعمل لذلك وسائل تركيبية متنوعة مثل أسماء الأعلام والأوصاف المخصصة والضمائر وأسماء الإشارة. ويمكن للمتكلمين أن يستفيدوا من هذه الوسائل بمقتضى العلاقة المخصوصة التي تربطهم بالشيء المحال عليه. (...) ويمكن القول إنّه كلّما أحال المتكلم على شيء ما، فإنّه ينبغي أن يكون ثمة تمثل لساني لذلك الشيء (...) ويجب أن يقدّم ذلك التمثل الشيء في مظهر محدد (...) فـ«زيد» يقدم شيئا، مظهره: أن يكون زيدا (...) بما أنه (...) (توجد) وسائل لسانية محدّدة يستعملها المتكلم للإحالة على شيء»[2].

تبقى ثمة مشكلة تتمثل في إمكانية استعمال قضية مرجعية أو اسم علم

(١) المرجع نفسه، ص٢٢٣.

(٢) المعنى والعبارة، ص١٩٥-١٩٤.

«خارج استعمالها العادي»[1] بقيمة أخرى غير القيمة المرجعية الخالصة . ويقارب سورل المثالين التاليين :

١- كان سقراط فيلسوفا .

٢- «سقراط» خمسة حروف .

ففي المثال الثاني ، لا نحيل على الشيء الذي يمثله «سقراط» بل نحيل على الكلمة التي تمثل الشيء . ويتعلق الأمر بقدرة أساسية للسان تسمى «الطابع الانعكاسي» (réflexivité) تسمح باستعمال اللسان للحديث عن اللسان . إنّه «ما وراء اللغة» (métalangage) . وهنا لم يعد المرجع خارجا عن عالم العلامات . ولقد اهتممنا - تقليديا- باختلاف استعمال «سقراط» في الحالتين(١و٢) ، وذلك بالتمييز بين الاستعمال (الإحالة على الشيء) وبين الذكر (الإحالة على الكلمة ، أو ما يسمّى «الدلالة الذاتية»[2] (autonymie) . ففي حالة الذكر ، نتحدّث إذن ، عن كلمة «سقراط» التي ما وراء تسميته» (méta nomination) .

مشكل الاسم العلَم في علم الدلالة

يطرح اسم العلم مسائل متشعبة في علم الدلالة باعتباره نوعا من الأسماء التي تدلّ على أعيان دلالة مطابقة . وتوجد لأسماء الأعلام دلالات ثقافية ودلائلية كثيرة ، لن نعنى منها إلا بما اتصل بمبحث المشترك بسبب .

والأسماء المشتركة تتطلب دراسة تحاول التمييز بين ما هو من قبيل الإطلاق المقصود به الوسم الثقافيّ وما هو من قبيل الإجراء اللسانيّ التواصليّ . مع يقيننا بوجود ترابط بين هذين العملين الاجتماعيين .

فالاسم ، كما يدلّ عليه اشتقاقه ، وسم[3] ، وهذا يعني أنّ الدلالة المقصودة في

---

(١) الأعمال اللغوية ، ص ١١٧ .

(٢) نحو قولك «زيد كلمة تتكوّن من ثلاثة أحرف» ، فزيدٌ في هذا المثال ذات دلالة ذاتية [المترجم]

(٣) نشير إلى اختلاف علماء اللغة والنحو في مسألة اشتقاق الاسم من الوسم أم من السمو ، وقد تبنّت المدرستان النحويتان الشهيرتان : مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة ، إجابتين مختلفتين عن هذه المسألة . وفي سياقنا الحالي نأخذ بالرأي القائل إنّ الاسم من الوسم ، دون أن ننكر الإمكانية الأخرى .

عمل التسمية تتجاوز المعطى اللسانيّ ، لتغدو تمييزا للذات المسماة بـ(شارة) أو علامة لغوية تنطبق عليها مدة العمر . والأهم من ذلك أنها تميزها عن غيرها من نعوت .

ولكن التسمية ليست من باب التمييز المطلق : فزيد مثلا اسم لا يحمله شخص واحد ، حتى وإن افترضنا تحديدا لسياق اجتماعي وثقافي واحد متجانس ، في عصر واحد وفي بيئة واحدة . فالمقصود بالتمييز ليس مطلق التمييز ولذلك لا يمكن التعويل على الأسماء الأعلام في الحدّ المنطقيّ . بل التمييز هنا هو تمييز جزئيّ له قيمة إجرائية في المناداة على الشخص وفي تمتيعه بحقوق التصرف الاجتماعي الكامل : تصوّر شخصا لا اسم له! لا بدّ وأنّ هذه الذات بلا عنوان اجتماعيّ ولا يمكن التعامل معها تعاملا سويّا . . .

ومقابل التمييز الجزئيّ الذي يمكّننا اسم العلم منه ، فإننا إزاء طريقة مرشّحة لتعزيز الاشتراك : فاسم محمد لا يمكن أن يُتصوَّر صاحبه إلا مسلما ، أو على الأقل ، منتميا إلى بيئة إسلامية ، وقل الأمر نفسه بالنسبة إلى فاطمة . فالاسم يحمل في طياته نبذة عن المسمّى : الجنس/ الدين/ البيئة . . . وهذا يساعد على توقع ضروب من الاشتراك الدنيا بين من يتسمَّوْن بأسماء موحّدة .

ولعلّ دراسة تواتر تسميات بعينها في حقبة مّا ، أو عند ظروف مّا يمكن أن يكون دالاً دلالة خاصة .

علاوة على المؤثرات التي تشكل دافعا لتوسيع نطاق أسماء على حساب أخرى . . فكثير من الأسماء «انقرضت» أو تكاد ، وبالمقابل نلاحظ تزايد أسماء من صنف معيّن ، في كلّ مجتمع . . وهنا تتدخل الأعراف الناشئة في توجيه «نظام التسمية» نحو جدول/جريد من الأسماء دون غيره . ويمكن أن نعرض أبرز عوامل التأثير في توجيه التسميات العلَمية :

- وسائل الإعلام (التلفزيون : المسلسلات-الأغاني المصوّرة «الكليبات» -الرياضة- الأخبار . . ./ السينما : الأفلام . . . / المجلات : الموضة . . . /) .
- الأحداث (الزعماء/ الشخصيات العامة المؤثرة : السياسة/ الفن/ الرياضة . . .)
- الدين (الأعلام المؤثرون في التاريخ المقدّس/ الدين/ المذهب/ الطائفة/ الفرقة . . .)
- العائلة (اسم الجدّ/ فقيد عزيز/ . . .)
- تفضيل غامض الأسباب (رؤيا حلمية/ تحبيذ اسم مّا . . .)

ومن هنا نلاحظ تعدد أسباب انتشار اسم أو تناقص آخر ، وقد يتضافر سببان أو أكثر للوصول إلى مثل هذه النتيجة .

ومن الرائج أن يكون للإنسان أكثر من اسم : بقطع النظر عن الكنى والألقاب : فمن الجاليات العربية والإسلامية في بعض بلاد المهجر ، من أبناء الجيل الثاني وما بعده من يكون له اسم داخل العائلة واسم رسميّ في المعاملات الرسمية . ربما لأنّ لائحة الأسماء في بعض تلك البلدان لائحة محصورة ، ولا يمكن أن ينضاف لها اسم جديد ، وربما هو إجراء ، ذو تداعيات قانونية واجتماعية ومن شأنه أن يحدّ من الفرز العرقي بين الناس خصوصا في المؤسسات العامة كالمدارس وغيرها . . . والمؤكد أن الأمر يحتاج إلى دراسة أشمل وأكثر عمقا .

ما يهمنا في هذا السياق هو النظر في المؤدى الدلالي لهذه الظواهر :

- اختيار الاسم
- تعدّد الاسم
- اشتراك الاسم

يمكن الإشارة أيضا إلى ظاهرة كانت موجودة في فترة مّا ، وقت الاستعمار ، تتمثل في إعطاء اسم شخص متوفى إلى أخيه الحيّ فيتقمصه ليحصل على فائدة مّا ، كأن تكون تنقيصا في العمر ومن ثمة يتمكن عبر هذا التقمص من الدخول إلى المدرسة ، بعد أن كان عمره الحقيقيّ متجاوزا للسنّ القانونية ، وهكذا . . .

ولعلّ الصبغة الدلالية ليست مفصولة عن هذه الأبعاد الثقافية والاجتماعية والتواصلية التي تقع تسمية الأسماء الأعلام في سياقها .

يبدو أنّ أسماء الأعلام في نظام التسمية العربيّ يخضع إلى ترتيب اعتباريّ تتمّ مراعاته في معظم الأحيان . وهو نظام رمزيّ يخفي رؤية ثنائية للذوات : الذات المتنفذة والذات الخادمة ؛ فأسماء الأسياد لا تختلط بأسماء العبيد . فلا يمكن أن نعدّ إطلاق اسم زيد على رجلين ، مثلا ضربا من الاشتراك . ذلك أنّ العُرف جرى بإمكان - بل بضرورة- أن تتكرّر الأسماء نظرا إلى أنّ قائمة الأسماء محدودة وقائمة الأشخاص أطول . وإلاّ لاحتاج الصينيون إلى مليار وثلث مليار اسم . فتكرار الأسماء لا ندرسه ضمن المشترك ، بدعوى أنّ صفات زيد١ تختلف عن صفات زيد,٢ فالواقع أنّ مبحث المشترك يتصل بباب التسمية من زاوية أخرى . نعني أنّ بعض الأسماء الأعلام تتصل بها سمات دلالية خاصّة : فحاتم تتصل به سمة الكرَم وعمر تتعلق به

صفة العدل وأشعب تلتصق به صفة الطمع . رغم أننا نعلم حقّ اليقين أنه ليس كلّ من تسمّى بحاتم كريما ولا كلّ عمر عادل . . . ولكن سرّ الارتباط بين الدلالة الخاصة واسم العلم هو انطباق هذه الوضعية على فرد مّا تسمّى بهذه التسمية ، ثمّ تمّ توسيعها لتشمل بالقوّة - لا بالفعل - كلّ ماصدق جرى عليه ذلك الاسم . وهذه الدلالات الخاصة المسندة إلى بعض أسماء الأعلام ليست من قبيل المشترك اللغويّ بل من باب الاصطلاح الثقافيّ : حتى أنّ النسبة تجوز فنقول كرَم حاتميّ وعدْل عُمَريّ ، . . . ولا غرابة في أن توجد في اللغات والثقافات الأخرى مقابلات لهذه الاصطلاحات الثقافية العربية .

ويمكن أن نتبيّن ضربا من الاشتراك في إطلاق التسمية عند فقدان بعض المعطيات التداولية : فأنت عندما تقابل رجلا لا تعرفه واحتجت إلى مناداته باسم مّا فأنت - وفق التقليد الثقافيّ الراسخ - تقول له : يا عبد الله ، أو يا محمد . وإذا كان المنادى عليها امرأة : قيل لها : يا فاطمة . . .

وهذا الضرب من الاستعمال التداوليّ لهذه الأسماء الأعلام بذاتها يدلّ على رسوخ هذه الأسماء وتجذرها وكثرة المسمَّيْن بها ، ثمّ إنها أصبحت طرازا لسائر الأسماء ، والسامع وإن لم يكن اسمه عبد الله أو محمّدا (والسامعة وإن لم يكن اسمها فاطمة) يستجيب للمقصد التواصليّ ، نظرا إلى وجود عُرف جامع بينه وبين المتكلم يقوم على اعتبار هذا الضرب من النداء ملجأ ثقافيّ يقينا انقطاع التواصل ، فهو طريقة في العبور من القطيعة إلى التواصل ، في ظلّ نقص المعلومات المقامية التي تحقق التعارف الكامل بين المتخاطبين .

فلعلّ هذا الضرب من الاشتراك يصحّ أن نصفه بالاشتراك الثقافيّ الذي يقوم على انتخاب الثقافة لبعض الأسماء التي تمثل سائر الأسماء ومن ثمة تكون رابطا لغويا وثقافيا عندما تغيب بعض المعطيات المقامية التي تيسر قيام التواصل في ظروف عادية .

أمّا إذا نادى أحدهم على شخص لا يعرفه قائلا : يا عبد الله ، فردّ المخاطب : لست عبد الله ، بل أنا صالح . لكنّا إزاء سوء تفاهم مناطه أنّ المتكلّم لم يرد التعيين بل فتح المجال للتواصل اللغوي فحسب ، في حين فهِم المخاطَب من التسمية مقصد التعيين ، فنفاه لعدم انطباق اسم عبد الله عليه . في هذه الحالة نكون إزاء ما يسميه أوستين فشل العمل اللغويّ ، ولكننا نفضّل -في سياق الحال- أن ندعُوَه انحراف

العمل اللغويّ عن وجهته الأصلية ، نتيجة تعدّد المقاصد وعدم توحدها بين المتكلم والمخاطب : فالأول قصد فتح باب التواصل فحسب أمّا الثاني فظنّ في المتكلم أنه يعيِّنه بالاسم . وهذه الحالات القائمة على سوء الفهم يعتمد عليها الخطاب الفكاهيّ المسرحيّ ، في الأعمال الهزلية ، ولا سيما إذا كان أحد الشخوص طاعنا في السنّ ، خفيف السمع ، يحرّف الكلم عن مواضعه دون أن يكون المقصد من ذلك سوى تحقيق ملاطفة لغوية بتغيير حروف الكلمة بما جاورها في النطق .

المشترك والأعمال المقصودة بالقول

لا يخفى أنّ كثيرا من الأساليب البلاغية تُسهم في توليد الاشتراك الدلاليّ كالتورية والجناس والاستخدام ، وغيرها . لننظر في المثال التالي :

- مات إمامُكم .

يقوله أحدهم في الحرب مُريدا إيهام المتلقّين بأنّ الميّت زعيمُ الجيش ، وهو ينوي فقط «أحد المتقدّمين»[١] .

فهذا المثال يبيّن قيام أسلوب التورية على تعدّد معاني كلمة (إمام)[٢] : فهو الرئيس ، وهو المتقدّم عموما ، فهذا التعدّد هو الذي سمح لأسلوب التورية بأن يقع .

أمّا حجاجية هذا القول فتضعف إذا تطرّق الاحتمال إلى الدليل في ذهن المتلقّي ، ولكنها تقوى وتتجه نحو البحث في الغرض من هذا الإثبات : وهو غرض يحسمه السياق (التراجع ، الثبات والموت دون الاستسلام ، الاستسلام والتخاذل ، . . .) .

فالإثبات في هذا المقام له قوّة تأثير بالقول تتعدّى غرض الإخبار لتجعل المتلقين بإزاء سلوك محتمل يؤطّره نمط الاستجابة لموقف موت الإمام ، دون إهمال نفسية المتلقّي .

وما تجدر الإشارة إليه ، أنّ حجاجية القول تنهض على اعتبار أحد معاني كلمة

---

(١) الشريف الجرجاني ، التعريفات ، ص٩٧ .

(٢) نودّ لفت الانتباه إلى أننا لم نُعن في هذا المقام بالدخول في تفاصيل مذهبية ذات خصوصية بيّنة ، نحو الحديث عن مكانة الإمام عند الشيعة الإمامية أو الاثني عشرية ، فلكلمة (إمام) عندهم دلالة اصطلاحية مخصوصة ، نسجت عنها أدبيات كثيرة .

(إمـام) وهو المعنى الذي يريد المتكلم أن يُقنع به المتلقّين ، وهو الإمـام بمعنى الرئيس والقائد .

والقائل يبدو أنّه من المعسكر الآخر لأنه يخاطب الجيش بضمير المخاطب الجمع لا بضمير المتكلم الجمع ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لو كان المتكلم من المعسكر نفسه لعيّن اسم الميّت ، ولكان عارفا به ، ولكن هذا النقص في الإفادة يُحمل على كون المتكلّم من معسكر الأعداء .

وعندما يتمّ اعتماد مفردة من المشترك ، مكان مفردة أكثر منها دقّة في سياق مّا ، فإنّ القائل ، متى كان مُدركا للبُعد التداولي للقول ، فإنه يحقق فائدة مقامية أكبر . من ذلك ما يمكن أن نقتطفه من جُمل ترد في بعض الصحف (في البحرين) :

- ضرب طالب معلما عربيا في المحافظة الجنوبية .
- حصل حادث لسيارة خليجي .

هذان المثالان ، في سياقيهما تقوم كلمة (عربي) و(خليجي) على ضرب من الإفادة ، من حيث كونهما يدلان على معاني كثيرة : فكلمة (عربي) قد تدلّ على :

- فرد جنسيته عربية .
- فرد ينتمي إلى العرب عِرقيا وثقافيا .
- اللغة العربية ، في اختصار عامّيّ مصري وخليجيّ : مدرّس العربي- مدرّس اللغة العربية .
- مدرّس مصريّ .

وبالنظر إلى السياق الذي قيلت فيه هذه الجملة ، نقف على أنّ المعنى المقصود لكلمة (عربي) في هذه الجملة هو (مصريّ) ، والحال أنّ المنطق يقول إنّ دلالة كلمة عربيّ على (مصريّ) بالذات ، أمر يحتاج إلى توضيح : فكيف نفهم ذلك؟ ما القاعدة التداولية التي تيسّر تفسير ذلك ، ثمّ قبوله؟

القاعدة الموظّفة في هذا السياق ، هي قاعدة كمّية : فالمدرّسون في الخليج العربي ، من غير المواطنين ومن العرب معظمهم - أو على الأقل- كثير منهم مصريون ، فالكثرة العددية لهؤلاء تجعل اعتبار كلمة (عربي) صادقة على كل فرد منهم هم بالذات ، أمرا مقبولا ومستساغا ، من الناحية الكمية والثقافية .

صحيح أنّ الخليجيين عرب ، وصحيح أنّ العرب هم المصريون وغيرهم ، ولكن تخصيص كلّ فرد من هؤلاء بكلمةِ (عربي) أمرٌ يحقّق فائدة تداولية وتتمثل في عدم

التصريح باسم جنسية الشخص المعنيّ بالأمر، خصوصا إذا كان محتوى الخبر فيه ضرب من الإهانة، فيتمّ تعويمها على مستوى العرب، لا تخصيص المصريين بها. فعدم التعيين يسهم في تخفيف التهمة، إذ المقام ليس مقام إدانة بل هو مقام إخبار في وسيلة إعلام منضبطة بضوابط القانون والعُرف الجاري.

ولعلّ «لغة الإعلام» لها دور في تسهيل الانتقال من «عربيّ» إلى «مصريّ» على اعتبار أنّ ثمّة تطابقا مّا يُفترض وجودُه بين الصفتين، حيث إنّ التلفزيونات العربية تبثّ أفلاما وتسمّي الفيلم المصريّ «فيلما عربيا»، وذلك في مقابل الفيلم الأمريكي الذي تسميه «فيلما أجنبيا». وكأنّ العُرف الجاري في لغة الإعلام قد امتدّ ليُصبح أداةً لضمان تبليغ الخبر والمعنى ولعدم التصريح الدقيق، بجنسية الشخص المذكور، في الوقت نفسه. فكأنّنا هنا أمام «قانون عبور» يتمثل في استجابة القول لعُرف ضمنيّ يستند إلى عُرف آخر تتمّ عمليّا عملية تعميمه.

ويمكن أن نرسم ذلك وفق المعطيات التالية:

* معطى عُرفي سابق: فيلم عربي = فيلم مصري
* قانون عبور ضمنيّ: س عربي = س مصري
* الحكم: معلّم عربي = معلّم مصري

لا يوجد أيّ ضمان ضروريّ يمنع من أن يعترض معترِض فيقول مثلا: إنّ المعلّم العربي ليس بالضرورة مصريّا. هذا صحيح، ولكن انطلاقا من البيئة المعنية ومن حيثيات ثقافية معلومة، أسلفنا الإشارة إلى بعضها، فإنّ الأرجح أن يكون المقصود بالعربيّ مصريّا.

ولعلّ عدم اعتماد الجنس، وتخيير اعتماد الفصْل، في هذا السياق، أمر له مسوّغه الاجتماعي، حيث إنه لا يسمح بتكريس الآراء المسبقة القائلة بأنّ المصريين، أو كثيرا منهم، يرضوْن بهذه المعاملة غير المناسبة. ويبقى الهدف الأساس من هذا الإجراء جعل الموضوع غامضا وملتبسا لتحقيق قدر من التستّر وعدم كشف ما قد يؤول إليه الأمر، لو تمّ كشف الجنسية الحقيقية للشخص المعنيّ.

أمّا كلمة (خليجي) في الجملة الثانية، ونذكّر بها:

- حصل حادث لسيارة خليجي.

فيُقصد به (سعودي) ، استنادا إلى القاعدة التداولية ذاتها ، وهي قاعدة الكمّ المستندة إلى مبدإ التغليب ، حيث إنّ معظم الخليجيين هم سعوديون . وحيث إنّ الفائدة من كشف جنسيته معدومة ، فإنّ التكتّم وتعميم الأمر ، قد أصبح في العُرف دالاً على السعودي دون التلفظ باسمه أو بانتمائه إلى السعودية .

ولعلّ خبرة القرّاء بمثل هذه الأخبار في جرائد البحرين (المدوّنة التي اقتطفنا منها المثالين) تجعلهم يجزمون بأنّ المقصود بكلمتي (عربي) و(خليجي) : (مصري) و(سعودي) ، على التوالي . وكأنّ القاعدة الكمية (وفق مبدإ التغليب) هي المهيمنة لا فقط على الناحية الكمية ، بل إنها تسهم أيضا في تنميط السلوك والموقف من ذلك السلوك ، فيتمّ وضع الأخبار والوقائع والمستجدات ، ضمن الخانات المجعولة سلفا لكلّ فئة من هاتين الفئتين . وبذلك يكون الغرض الأساسيّ من هذا الإجراء القائم على التعويم وعدم تدقيق المقصود ، هو ضمان الابتعاد عن تحميل المسؤولية أو عدم الوصول إلى إدانة أو تعريض بجنسية مّا ، لما يحفّ بذلك من معانٍ تهجينية ، في معظم الأحيان .

تلقي الحجاج في الدراسات العربية المعاصرة
عبد الله صولة أنموذجا

سعيد العوادي

مقدمة:

مع نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات انفتحت كثير من الدراسات العربية بنوع من التدرج على النظريات الحجاجية كما صيغت لدى الغربيين ، وتأثر بها على الخصوص الدارسون المشتغلون بالنقد والبلاغة حينما اكتشفوا فيها إبدالا جذريا عن مرحلة انصرفوا فيها إلى البحث في جمالية القول وأسلوبيته ، غير مكترثين بالوجه الآخر المتصل بحجاجية القول وإقناعيته . ويعد المرحوم الدكتور عبد الله صولة (١٩٥٢-٢٠٠٩) من أهم هؤلاء الدارسين ، ليس لسبب جمعه بين النظرية والتطبيق ، ولكن لبروز شخصيته العلمية وحضور استقلاليته النقدية في كل منهما .

١- النظرية الحجاجية: من الإنتاج إلى التلقي:

منذ النصف الثاني من القرن العشرين بدأ الاهتمام ينصب على بناء النظرية الحجاجية بالغرب في دوائر معرفية مختلفة ، وذلك بعد أن نضجت كل الأسباب الذاتية والموضوعية لميلاد نظرية الحجاج[١] .

وبالنظر إلى عمق المقاربة التي تدافع عنها هذه النظرية ، علاوة على جانب الغواية والجاذبية التي تمارسها على متلقيها فقد سهل ذلك رحلتها إلى الفضاء العربي الذي استقبلها بأنماط متنوعة من التلقي .

---

(١) للوقوف باختصار عند هذه الأسباب ينظر الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو : الراضي رشيد ، عالم الفكر ، ع١ . مج ٣٤ ، يونيو- سبتمبر . ٢٠٠٥ .

١-١ دوائر الإنتاج:

سبق أن أشرنا إلى أن النظرية الحجاجية أنتجت في دوائر معرفية متنوعة وأحيانا متناقضة، لعل أهمها: الدائرة المنطقية والدائرة اللسانية التداولية والدائرة البلاغية.

١-١-١ الدائرة المنطقية:

عرف المنطق طوال سنوات عديدة نزعة ترييضية صارمة تحول معها إلى منطق صوري ميدانه «تطبيق مبادئ الحساب الرياضي، بحيث تنصب المعالجة على القضايا باعتبارها رموزا ترتبط فيما بينها بعلاقات يمكن أن تحسب حسابا رياضيا»[١].

وبذلك، ارتبط المنطق، الذي كان أصحابه يأملون تحوله إلى علم دقيق، بعلم الرياضيات متأثرا به ومتابعا له. بيد أن الانقلاب المنهجي والمعرفي الذي لحق الرياضيات بإيعاز مما دعي «بأزمة اليقين»، وظهور الهندسات اللاأقليدية والمنهج الأكسيومي وخلخلة نظرية المجموعات كان له بالغ الأثر في المنطق، وبرز ذلك في «المراجعة الشاملة للمفهوم الكلاسي للمنطق المتوارث عن أرسطو لتنتهي هذه المراجعة إلى تجاوز التصور الأحادي (أي القول بوحدة النسق المنطقي) وقيام أنساق منطقية متعددة كان هدفها المضمر هو الاستجابة للتحولات التي يشهدها فهمنا للواقع العلمي من خلال تطويع الأداة المنطقية كي تصير ملائمة لمقاربة مختلف الظواهر في مختلف المجالات»[٢].

وكان من أهم المجالات التي باشرها المنطق مجال اللغة الذي ساعده في ميلاد المنطق اللغوي الطبيعي، وخففه، وبالتالي، من صرامة التصور الفلسفي الوضعي، مما قاد إلى إعادة «الاعتبار للحجاج في مقابل البرهنة»[٣].

وفي هذا السياق جاءت أعمال كل من ستيفن تولمين stephen toulimin وجون بليز كريز jean blaise grize حيث سعى الأول من خلال مؤلفه «استعمالات

---

(١) رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، عالم الفكر، ع١، مج ٢٤، يونيو سبتمبر ٢٠٠٥، ص٢٠٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٠٩.

(٣) محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٥، البيضاء، ص٩٣.

وتنطلق المفاهيم السابقة وغيرها من مصادرة مركزية تؤمن، عكس الاتجاهات الأخرى، بأن اللغة «تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية، وبعبارة أخرى هناك مؤشرات عديدة لهذه الوظيفة في بنية الأقوال نفسها»[(١)].

وتلقفت أوركيوني هذه الفكرة المهمة لتبني عليها كتابا بالغ الأهمية وسمته بـ«المضمر»، بحثت فيه نشأة الخطاب الإضماري وعوامل تكونه منطلقة من سؤال ذي سمات حجاجية هو: «ما الذي يحول دون أن نتكلم بشكل مباشر، فيكون ذلك أسهل على الجميع؟»[(٢)].

فانصرفت الإجابة إلى تحديد أسباب الإضمار في عجز المتكلم بسبب اللياقة والرقابة أو لخدمة غايات استراتيجية محددة.

وقسمت الباحثة الإضمار إلى إضمار مفهومي sous-entendu يدور حول «كل المعلومات القابلة للنقل عبر قول معين، والذي يبقى تفعيلها خاضعا لبعض خاصيات التعبير الأدائي»[(٣)]، وإضمار اقتضائي le présupposé يهم كل المعلومات التي «تنتج تلقائيا من صياغة القول التي تكون مدونة فيه بشكل جوهري بغض النظر عن خصوصية النطاق التعبيري الأدائي»[(٤)].

وتحصر الباحثة الكفايات التي يحتاجها مؤول القول الإضماري في أربع كفايات متضافرة: الكفاية الألسنية اللغوية، والكفاية الموسوعية، والكفاية المنطقية، والكفاية البلاغية التداولية التواصلية.

١-١-٣ الدائرة البلاغية:

انتهت الإضافات إلى البلاغة الأرسطية في عهد شيشرون وكوينتليان إلى تنميط عناصر الخطاب في خمسة عناصر متوالية هي: الإيجاد والترتيب والأسلوب والإلقاء والتذكر، وبموت المؤسسات الديموقراطية تم الإبقاء على العنصر الثالث وهو الأسلوب، فأصبحت البلاغة مختزلة فيه حسب عبارة جيرار جنيت الشهيرة، إلا أن

---

(١) أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، مجلة فكر ونقد، السنة ٧، ع٦١، سبتمبر، ٢٠٠٤، ص٥٣.

(٢) أوركيوني، المضمر، ص٤٩٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٧٤.

(٤) المرجع نفسه، ص٧٤.

النهضة البلاغية التي سيعرفها الغرب بدءا من النصف الثاني من القرن العشرين بسبب تغير السياقات المرافقة وبروز الحاجة إلى الخطابة بجميع عناصرها أسهم في إعادة الاعتبار إلى باقي المكونات الخطابية .

وقد جاء تصور بيرلمان Perlman تيتيكاه Tyteca من رواد مدرسة بروكسيل البلجيكية غير بعيد عن هذه الهموم ، حتى لتكاد البلاغة تدين «لأعمال بيرلمان في إحيائها وتحديثها وبعثها من جديد ، وإخراجها من متاهات التصنيف والتبسيط (. . .) وحاول أن يجعل من النظرية البلاغية أداة لتفسير وتحليل غيرها من الظواهر الفكرية والفلسفية والقانونية بالخصوص»(١) .

وبذلك ، كان كتاب بيرلمان وتيتيكاه «مصنف في الحجاج : البلاغة الجديدة» يهدف إلى تخليص موضوع الحجاج مما شابه من شوائب أضرت به ، حيث دفعا عنه تهمة المغالطة الآتية من الإقناع من جهة ، وصرامة الاستدلال الصادرة عن الجدل من جهة أخرى . وفهماه بوصفه حوارا بين شخصين ، بل حتى بين الشخص ونفسه ، فقاد هذا الفهم الجديد للحجاج إلى مقابلته بالعنف ، واعتباره البديل الحضاري المتمدن لكل أشكال الغصب والإقماع بتعبير محمد العمري(٢) .

وأمام جملة من الأفكار الجديدة التي دعا إليها الكتاب يبقى تعريفه للحجاج أهم تلك الأفكار ، وأكثرها تأثيرا في مصنفات من جاء بعده وجايله من الدارسين ، حيث موضوع نظرية الحجاج هو «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»(٣) .

١-٢ أنماط التلقي:

إن أهمية القضايا التي طرحها الدرس الحجاجي في تلك الدوائر الثلاث كان من شأنها أن تجد لها موضعا في البيئة الثقافية العربية التي تلقته من خلال أنماط ثلاثة

---

(١) محمد طروس ، النظرية الحجاجية ، ص٤٣ .

(٢) مصطلح نحته هذا الباحث في مقابل مصطلح الإقناع ، ينظر كتابه «دائرة الحوار ومزالق العنف» ، أفريقيا الشرق ، ط ١ ، ٢٠٠٢ ، البيضاء ، ص٤١ .

(٣) traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique, 5éme édition de l'université de bruxelles.

مختلفة من التلقي والقراءة ، سنعمد إلى التمثيل لكل نمط منها ببعض من الدراسات دون أن ندعي الإحاطة والإلمام ، حيث الحاضر يدل على الغائب ويغني عنه في هذا السياق .

١-٢-١ النمط التعريفي:

يغلب هذا النمط من التلقي على الدراسات العربية المعاصرة لأنه ينهض بوظيفة التعريف بالنظرية الحجاجية بوصفها نظرية وافدة على الثقافة العربية ، مما يدعو إلى بذل الجهود من أجل توضيح بنيتها المفهومية والتعريف برجالاتها .

وبتأمل البحوث المندرجة في هذا النمط نجد أنها لا تكاد تخرج عن صيغتين : الأولى بحوث شاملة تسعى إلى التعريف بأهم نظريات الحجاج ، والثانية بحوث خاصة تهدف إلى التعريف التفصيلي بنظرية واحدة من تلك النظريات .

ويدخل في الصيغة الأولى العمل المشترك الذي أنجزه فريق البحث في البلاغة والحجاج بجامعة منوبة بتونس تحت عنوان «أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم» ، ويجهر العنوان بالرغبة في متابعة أهم نظريات الحجاج من زمن أرسطو إلى الزمن الحاضر ، حيث انصرف حمادي صمود إلى تدقيق مصطلحي لبعض المصطلحات كالخطابة والبلاغة ، واهتم هشام الريفي بالحجاج عند أرسطو معتبرا إياه في رتبة وسطى بين السفسطائيين وأفلاطون ، أما عبد الله صولة فتابع «مصنف في الحجاج» لبرلمان وتيتيكاه ، متوقفا عند أطره ومنطلقاته وتقنياته . فيما عرض شكري المبخوت لنظرية الحجاج في اللغة عند ديكرو وأنسكومبر . بينما انتقل محمد علي القارصي إلى تناول نظرية المساءلة عند ميشال ميار التي يروم من خلالها تجديد الدرس الفلسفي ، وختم محمد النويري بالحديث عن الأساليب المغالطية كما درسها وود ووالتون .

ويعد المؤلف الجماعي الضخم «الحجاج : مفهومه ومجالاته» ، والذي أسهم في تنسيقه اللساني حافظ إسماعيلي علوي ، لبنة مهمة في سبيل استجماع أغلب ما ألف من مقالات في نظرية الحجاج في العالم العربي ، حيث استوعب هذا المؤلف المقسم إلى خمسة أجزاء كبرى دراسات متنوعة لثمان وأربعين باحثا .

وإذا كان هذا العمل الكبير قد احتوى على بحوث تطبيقية جمعت في الجزء الرابع تحت عنوان «الحجاج والمراس» ، إلا أن الغالب على هذه الدراسات هو الجانب

النظري الهادف إلى التعريف بالمداخل المتعددة لنظرية الحجاج أو البلاغة الجديدة . وتفصح عناوين الأجزاء الأربعة الأخرى عن هذا النمط التعريفي ، إذ عنون الجزء الأول بـ« الحجاج : حدود وتعريفات» والجزء الثاني بـ«الحجاج : مدارس وأعلام» والجزء الثالث بـ«الحجاج وحوار التخصصات» والجزء الخامس بـ«نصوص مترجمة» .

كما يندرج ضمن هذه الصيغة كتاب محمد طروس «النظرية الحجاجية» ، والذي عرض فيه أربعة عشر تصورا حجاجيا ، استقطبته أربع مقاربات هي : المقاربة البلاغية والمقاربة التداولية الحجاجية المدمجة ومقاربة الأفعال اللغوية ، ولم يخل هذا العمل من تدخل ذات الباحث بين الفينة والأخرى للنقد والترجيح والتأويل .

في حين أن الصيغة الثانية يتفشى فيها شكل المقالة ، ويغلب عليها التعريف بنظرية الحجاج في اللغة كما تبلورت عند ديكرو وأنسكومبر ، ونفسر هذه الغلبة بالتقاطعات الواضحة بين هذه النظرية والدرس اللغوي العربي ، مما يسهم في جلائها من ناحية ، وسهولة تبييئها من ناحية أخرى كما نلاحظ ذلك عند أبي بكر العزاوي .

ويعد بحث رشيد الراضي في مجلة عالم المعرفة والموسوم بـ«الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو» مثالا كافيا عن الصيغة الثانية ، إذ عمل فيه هذا الباحث على المتابعة الوصفية والتحليلية للسياق العام لانبثاق هذه النظرية ، ثم المفاهيم المركزية البانية لها .

ويمكننا أن نسلك ضمن هذه الصيغة تلك الدراسات التي عنيت بتناول مفهوم حجاجي واحد بالدرس والتحليل والمقارنة ، ونستحضر في هذا السياق دراسة الاستدلال الحجاجي عند حبيب أعراب في مقالته «الحجاج والاستدلال الحجاجي» ، ودراسة الاقتضاء بربطه بالاستلزام وتناول أغراضه المختلفة عند أحمد كروم في مقالته «مقاربة نظرية في مظاهر الربط الحجاجي في بنية الاقتضاء» ، في حين انشغل حسان الباهي بدراسة المغالطات وتصنيف أنواعها في كتابه «الحوار ومنهجية التفكير النقدي» .

١-٢-٢ النمط التطبيقي:

يهدف النمط التطبيقي إلى تناول النصوص الأدبية أو الظواهر اللغوية من خلال المدخل الحجاجي ، ويعد هذا النمط خطوة متقدمة ؛ حيث يضع الدارس النظرية بثقلها وتفاصيلها جانبا ، ويخوض غمار التطبيق والممارسة التحليلية بما يقتضيه ذلك

من تشغيل لقدراته القرائية الذاتية .

وقد يكون محمد العمري أول من افتتح النمط التطبيقي من خلاله كتابه المرجعي «في بلاغة الخطاب الإقناعي : مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية : الخطابة في القرن الأول الهجري» ، إذ نبه في بداية هذا الكتاب إلى ضرورة منهاجية تراعي نوعية النصوص ، يقول : «اعتاد الدارسون العرب المحدثون وتبعهم في ذلك المدرسون في الثانويات والجامعات معاملة النص الخطابي الإقناعي نفس معاملتهم للنص الشعري أو أي نص إنشائي آخر ، وهذا يجافي الروح المنهجية التي تقتضي أخذ طبيعة الموضوع بعين الاعتبار عند تحديد منهج تناوله»(١) .

وفي قراءته لبعض نصوص الخطابة العربية عاد إلى كتاب «الخطابة» لأرسطو ، مستفيدا من الاستقراء الأرسطي لعناصر البناء الثلاثي في الخطابة وهي : البراهين والأسلوب والترتيب . وقد بنى العمري على هذه العناصر الثلاثة ، بالتتابع ، مصنفه .

ويبدو ، أن الباحث تناول نصا خطابيا قديما بأدوات بلاغية أقدم منه ، ورغم وجود عناوين لبعض الدراسات الحجاجية الحديثة في لائحة مراجعه إلا أنها لم تؤثر في القراءة تأثيرا واضحا .

ومن بين الكتب التي تلت الدراسات السالفة وانشغلت بجانب من موضوع الخطابة كتاب علي عمران الموسوم بـ«حجاجية الصورة الفنية في الخطاب الحربي : خطب الإمام علي أنموذجا» ، حيث ضيق الباحث دائرة اهتمامه عندما تناول البعد الحجاجي في مكون الصورة ، مركزا على الصور القائمة على التشابه والصور القائمة على التداعي ، بالإضافة إلى تحديد مصادر الصور وإبراز وظيفتها .

ونعتقد أن البحث في حجاجية الصورة موضوع في غاية الصعوبة . ويظهر أن هذه الصعوبة هي التي دفعت الباحث إلى بناء كتابه باستيحاء من كتاب «خصائص الأسلوب في الشوقيات» لمحمد الهادي الطرابلسي ، دون استحضار الفارق المنهجي والرؤيوي بين انتماء الأول إلى نظرية الحجاج واندراج الثاني في المنهج الأسلوبي .

وإذا أمكن هذا الاسترفاد ، فإن علي عمران يسقط البناء المنهجي للطرابلسي إسقاطا على دراسته ، دونما انتباه إلى أن النص هو الذي يطلب طريقة قراءته وليس العكس .

---

(١) محمد العمري ، في بلاغة الخطاب الإقناعي ، دار الثقافة ، البيضاء ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص٥ .

وإذا كانت الدراستان السابقتان اهتمتا بالنص الخطابي ، فإن باحثا آخر هو أبو بكر العزاوي ، المتأثر بديكرو ، انصرفت تطبيقاته إلى الخطابات المتباينة والظواهر اللسانية ، فتناول كتابه «اللغة والحجاج» أدوات العطف : بل ولكن وحتى باعتبارها روابط حجاجية في اللغة العربية ، كما سلط الضوء على مكون الاستعارة مقارنا بين الاستعارة الحجاجية والاستعارة البديعية التي تأتي مقصودة لذاتها ، تهدف إلى الزخرف والتفنن فحسب ، فيما تطرق كتابه الموالي «الخطاب والحجاج» ، الذي كان في الأصل عبارة عن مقالات متفرقة ، إلى بحث البعد الحجاجي في أربعة خطابات وهي : الخطاب القرآني من خلال سورة الأعلى ، والخطاب الشعري من خلال قصيدة «العلة» لأحمد مطر ، والخطاب المثلي خصوصا الأمثال الشعبية ، والخطاب الإشهاري بالتركيز على جانبه اللغوي .

والباحث في كل ذلك يسعى إلى «توسيع مجال نظرية الحجاج في اللغة وتطويرها (. . .) فليس مجال الحجاج هو القول أو الجملة ، وإنما مجاله الحقيقي هو الخطاب والحوار حيث تتجلى طرائق اشتغاله وتظهر وجوه استعماله»[(١)] .

ومن المؤلفات العلمية المتصلة رأسا بالنمط التطبيقي ، والتي لا غنى لدارس الحجاج عن دراستها وتدبرها مؤلف «استراتيجية الخطاب : مقاربة لغوية تداولية» لعبد الهادي بن ظافر الشهري الذي درس فيه أهم الاستراتيجيات التي يوظفها الباث للتأثير في المتلقي بالاعتماد على مرجعية تداولية ، وتحددت لديه هذه الاستراتيجيات في أنواع أربعة هي : الاستراتيجية التضامنية الساعية إلى «محاولة التقرب من المرسل إليه وتقريبه»[(٢)] ، والاستراتيجية التوجيهية المتجاوزة لمبدأ التأدب الخطابي[(٣)] وليس الأخلاقي والبانية لخطاب ضاغط على المرسل إليه لـ«توجيه لفعل مستقبلي معين»[(٤)] ، والاستراتيجية التلميحية القاصدة إلى بناء دلالة غير تصريحية بمعونة

---

(١) أبو بكر العزاوي ، الخطاب والحجاج ، مؤسسة الرحاب الحديثة ، ١٦ ، ٢٠١٠ ، ص١٢٥ .

(٢) عبد الهادي بن ظافر الشهري ، استراتيجيات الخطاب ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، ليبيا ، ط ١ ، ٢٠٠٤ ، ص٢٥٧ .

(٣) ينظر : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، ١٩٩٨ ، ص٢٢٣ .

(٤) عبد الهادي بن ظافر الشهري ، المرجع نفسه ، ص٣٢٢ .

السياق لإنتاج «دلالة يستلزمها الخطاب ويفهمها المرسل إليه»[1] ، والاستراتيجية الإقناعية المفضية إلى «إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي»[2] .

والجميل في هذه الدراسة أنها لم تكتف بتعريف للاستراتيجيات الأربع ، وإنما سعت إلى الوقوف عند الآليات البلاغية واللغوية التي تتوسل بها كل استراتيجية معينة ، علاوة على توظيف أمثلة وشواهد موضحة مأخوذة من حقول متعددة كالقرآن والشعر والمسرح والخطابة والسياسة والصحافة والحديث اليومي ، مما يعد قيمة مضافة لهذا البحث الرصين الممتع .

١-٢-٣ النمط التأصيلي:

تكاد تضيق دائرة هذا النمط ضيقا كبيرا ، لأن النمط التأصيلي يدعو صاحبه إلى التجديد والتبييء والربط بين القديم والجديد . ولربما يعد المنطقي طه عبد الرحمن مركز هذه الدائرة الضيقة ، حيث ربط بين الحجاج والمنطق ، وأعانه هذا الربط في إضاءة جوانب مهمة من جهود مفكري الأمة ، ولاحظ أحد الباحثين أن كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث» غني في «هذا السياق التأصيلي ، حيث لا يبقى الحجاج نبتة غريبة ، بل يجد له أصولا وامتدادات في المتن التراثي الفكري والفقهي والفلسفي والأصولي والنحوي»[3] .

ولا يبتعد المصنف المتميز «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» عن هذه الهموم التأصيلية التي بدت واضحة المعالم في الباب الثاني الموسوم بـ«الخطاب والحجاج» ، خصوصا عندما عرض للتواصل الإنساني وضوابطه التبليغية والتهذيبية ، منتقدا عددا من الصنافات التداولية المعروفة كمبدإ التعاون عند بول غرايس الذي غيب عنصر التهذيب ، ومبدأ التأدب عند روبين لاكوف الذي أهمل مفهوم العمل ، ومبدأ التواجه عند براون وليفنسن الذي قصر عن توظيف البعد التقريبي ، ومبدأ التأدب الأقصى عند ليتش الذي وصل إلى تخوم التظاهر والوصولية .

---

(١) المرجع نفسه ، ص٣٦٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٤٤٤ .

(٣) صابر الحباشة ، التداولية والحجاج : مداخل ونصوص ، صفحات للدراسة والنشر ، سورية ، ط ١ ، ٢٠٠٨ ، ص٤٥-٤٦ .

ولم يظفر طه عبد الرحمن على غايته إلا في تراثنا الإسلامي في مبدأ راسخ سماه «مبدأ التصديق» ، وصاغ هذا المبدأ في العبارة الآتية : «لا تقل لغيرك قولا لا يصدقه فعلك»[1] ، ثم استمر في تفريع قواعد التواصل وقواعد التعامل من مبدأ التصديق بالاتكاء على الماوردي والغزالي .

وقريب من هذا الإجراء تعامله مع «الاستعارة بين الحساب والحجاج» ، حيث عرض للاستعارة من منظور المنطق الصوري بالتركيز على مفهوم الدالة أو ما يسميه بمفهوم التابع ، ثم عارضه فيما بعد عندما تحقق من غياب كفاية المفهوم المنطقي في معالجة الجانب المجازي ، وحصل على ضالته في المنطق الحجاجي ، ولكن ليس عند الحجاجيين الغربيين المعاصرين ، بل عند الإمام عبد القادر الجرجاني في توظيفه لمفهوم «الادعاء» أثناء مقاربته الحجاجية للاستعارة في «دلائل الإعجاز» ، ثم انبرى إلى تأصيل هذا المفهوم التراثي من خلال الوقوف عند مبادئه الثلاثة : ترجيح المطابقة وترجيح المعنى وترجيح النظم .

ورغم أن كتابات طه عبد الرحمن متعبة في قراءتها بسبب نزوعها المنطقي إلا أن صبر القارئ عليها يفضي حتما إلى فوائد جليلة ونتائج نفسية تجعلنا نقتنع بقوله : «إننا في وطننا العربي ما زلنا لم نقتنع بعد بفائدة الجمع بين التكوين الأدبي والتكوين المنطقي»[2] .

٢- الباحث عبد الله صولة: من النظرية إلى التطبيق:

تَقدم عبد الله صولة إلى الوطن العربي بوصفه باحثا في مجال الأسلوبية من خلال مقاله المطول في مجلة «فصول» المصرية سنة ١٩٨٤ حول «الأسلوبية الذاتية أو النشوئية» ، ثم أتبعه بمقال «فكرة العدول في الدراسات الأسلوبية المعاصرة : العدول الجدولي» ، نشر بمجلة دراسات سيميائية لسانية بالمغرب سنة ١٩٨٧ . ويبدو أن العدول أو الانزياح كان مفهوما حاسما عنده سيرافقه في المرحلة التداولية الحجاجية كما سنقف عليه في حينه وموضعه ، ثم أردفه بمحاضرة ثرة ألقاها في النادي الأدبي الثقافي في جدة سنة ١٩٩٣ ، والتي انتظرت سبع سنوات لتنشر في

---

(١) طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان ، المركز الثقافي العربي ، ط ١ ، ١٩٩٨ ، ص٢٤٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٩٨ .

مجلة «علامات» السعودية بعنوان «جمالية النص الأدبي ووجوه توظيفها» ، حيث حصر هذا التوظيف في ثلاث مناح هي : الجمالية بما هي مطلوبةَ لذاتها ، والجمالية بما هي ذات أبعاد دلالية ، والجمالية بما هي ذات أبعاد براغماتية .

ويظهر أن المنجز الثالث للتوظيف الجمالي قد جعل عبد الله صولة يخرج من الدائرة المحاثية الأسلوبية للانفتاح على أفق التداولية التي تراعي سياقات القول والصلات القائمة بين العلامات ومستخدميها ، وانتبه صابر الحباشة إلى هذا التحول الاستراتيجي للباحث فقال : «لقد أتقن صولة مناهج الأسلوبية منذ فترة الثمانينيات ، وشرع بعد ذلك في تشذيب معارفه وتنقيحها لتلائم المنهج التداولي ، وانفتح من ذلك الباب على الحجاج»[(١)] .

وهكذا ، تحول صولة من الأسلوبية إلى نظرية الحجاج بالرغم من أنه لم يبتعد عن مجال البلاغة الجديدة ، فزاوج بين البعدين النظري والتطبيقي .

٢-١ المتابعة النظرية: بين العرض والاعتراض:

بتحول عبد الله صولة من الأسلوبية إلى الحجاج ، شرع يتابع من الناحية النظرية تشعبات الحجاج ويرصد جهود أصحاب هذا الاتجاه البلاغي الجديد .

وبذلك ، تابع عددا من التوجهات الحجاجية التي نضجت في الغرب ، وأسهم في عرض قضاياها وتفصيلاتها بهدف تقريبها من القارئ العربي من جهة ، والاستفادة منها لتقديم معرفة جديدة بالنصوص العربية المختلفة من جهة أخرى .

بيد أن صولة لم يكن عمله مقتصرا على البسط والعرض ، وإنما تخلله الترجيح وتوجيه النقد والاعتراض كلما دعا الأمر إلى ذلك .

أما التوجهات التي عرض لها الباحث وعارضها أحيانا في بعض الجوانب ، فسنعرضها ، نحن بدورنا ، باقتضاب على الشكل الآتي :

---

(١) صابر الحباشة ، من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص : حجاجية المفردة القرآنية نموذجا ، ضمن مؤلف «الحجاج مفهومه ومجالاته» ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، ط ١ ، ٢٠١٠ ، ١٩٤/٤ .

٢-١-١ بيرلمان وتيتيكاه:

تناول صولة بالعرض كتابا يقارب ثمانين صفحة هو «مصنف في الحجاج : البلاغة الجديدة» لبيرلمان وتيتيكاه في المؤلف المشترك الذي أنجزه فريق البحث في البلاغة والحجاج بجامعة منوبة بتونس بعنوان «أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم» .

وفي بداية عرضه المفصل أشار إلى دواعي اختياره لهذا المؤلف ، وحددها في كونه «جماع تصانيف المؤلفين وزبدة أبحاثهما المتفرقة في مقالات وكتب أخرى لهما ، وهو أكثرها شهرة واكتمالا وإلماما بقضايا الحجاج»(١) .

ثم تطرق إلى الغاية ، التي يرمي إليها المؤلف وهي الإبعاد المزدوج للحجاج من دائرة الخطابة من ناحية ، والجدل من ناحية أخرى . وإبعاده عن الخطابة بالمفهوم الشائع لها يدفع عنه تهمة المغالطة والتلاعب بعواطف الجمهور وعقله . فيما إبعاده عن الجدل يخلصه من الإلزام والاضطرار والاستلاب النابع من صرامة الاستدلال .

وينتج عن هذا الإبعاد المزدوج الخلوص إلى اعتبار الحجاج ، لدى الباحثين ، حوارا يتسم بالحرية والمعقولية بغاية الوصول إلى الوفاق بين الأطراف المتحاورة بعيدا عن المناورة والإرغام ؛ أي أن غاية الحجاج ، تبعا لهذا الفهم ، الانتهاء إلى الاقتناع la conviction بدل الحمل على الإقناع la persuasion .

وبعد ذلك أدار الباحث القضايا التي تناولها بيرلمان وتيتيكاه على مسائل ثلاث هي : الأطر والمنطلقات والتقنيات .

فيما يخص أطر الحجاج فقد أرجعها صولة إلى مسألة التعريف وما يتفرع عنها ، حيث إن موضوع الحجاج عند بيرلمان وتيتيكاه هو «درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم»(٢) .

وأفاده هذا التعريف أن لفظ الحجاج l'argumentation يطلق «على العلم

---

(١) الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال «مصنف في الحجاج : الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتيكاه . ضمن «أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم» بإشراف حمادي حمود ، سلسلة : آداب ، مجلد ٢٠٠١ ، ص٢٩٨ .

(٢) traité de l'argumantation, p5

وموضوعه أي على النظرية وعلى المحاجة أيضا»[١] ، كما قاده إلى تناول إجابة الدارسين عن سؤالين طرحهما وهما : كيف يحصل الاقتناع والحمل على الإذعان في المحاجة؟ وما علاقة الحجاج بالجدل والخطابة؟

فوجد أنهما أجابا عن السؤال الأول بأنه إذا كانت غاية الحجاج هي تحقيق الاقتناع conviction الذي يقع في منطقة وسطى بين الاستدلال la démontration والإقناع la persuasion ، فإن حصوله يكون متصلا بحرية الاختيار التي تدفع المرء إلى الاقتناع الذاتي بقضية ما .

وانصرف جوابهما عن السؤال الثاني إلى اعتبار موقع الحجاج أقرب إلى الخطابة منه إلى الجدل ، لأن هذا الأخير مداره على النظر العقلي المحض الذي ينأى عنه الحجاج والخطابة ، ودون أن يعني ذلك تطابقا في المفهوم بينهما حيث يختلفان من جهتي نوع الجمهور ونوع الخطاب .

لكن الحجاج يستفيد من التقاطعات الحاصلة بينه وبين الخطابة ساعيا إلى تطويرها في إطار مستحدث سمياه بـ «الخطابة الجديدة» .

أما المسألة الثانية ، فهي المرتبطة بمنطلقات الحجاج باعتبارها مجمل «المقدمات المتعلقة بالقضايا التي منها يكون الانطلاق»[٢] في المحاجة . وعددها الدارسان في :

- الافتراضات les présomptionsتقوم على العادي والمحتمل وتحظى بالموافقة العامة ، لكنها تحتاج إلى عناصر أخرى تقويها .
- الوقائع les faits : تمثل المشترك بين الناس والمجمع عليه .
- الحقائق les réalités : مدارها على النظريات العلمية والأفكار الفلسفية .
- الافتراضات les présomptions : تقوم على العادي والمحتمل وتحظى بالموافقة العامة ، ولكنها تحتاج إلى عناصر أخرى تقويها .
- القيم les valeurs : وتنقسم إلى قيم مجردة وقيم محسوسة .
- المواضع les lieux : عرفها شيشرون بمخازن الحجج ، ومن أقسامها مواضع الكيف ومواضع الكم .

وتطرق في المسألة الثالثة إلى تقنيات الحجاج التي حصرها الدارسان في : تقنية

---

(١) الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته ، ص٢٩٩ .

(٢) الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته ، ص٣٠٨ .

الوصل procédé de liaison المقربة للمتباينات من أجل إتاحة ضرب من التضامن بينها للوصول إلى نتيجة واحدة، ومن ذلك الحجج شبه المنَطقية والحجج المؤسسة على بنية الواقع والحجج المؤسسة للواقع. وتقنية الفصل procédé de dissociation التي يعمد فيها إلى الكل فيحدث فيه فصلا بين حقيقته وظاهره.

ويبدو، أن عبد الله صولة معجب بهذا الكتاب أيما إعجاب، كما سنقف عند ذلك في الجانب التطبيقي. غير أن هذا الأمر لم يمنعه من إبداء اعتراض يدخل عنده ضمن إبدال مركزي يؤسس عليه أطروحة بكاملها؛ وهو أن النظرية التي يصدر عنها «مصنف في الحجاج» تعنى بجانب «الظفر بالحجة أو مصادر الأدلة أكثر مما تهتم بجمالية العرض اللغوي أي الأسلوب»[١]، مما أفضى، حسب صولة، إلى بروز بلاغتين في الغرب إحداهما حجاجية تركز على مصدر الحجة ونوعها. والأخرى أسلوبية تشدد على الوظيفة الشعرية في الكلام، حتى كأن الحجاج لدى الغربيين «لا يكون في أسلوب «جميل»، والأسلوب لا يكون ذا بعد حجاجي»[٢].

٢-١-٢ مفهوم تولمين:

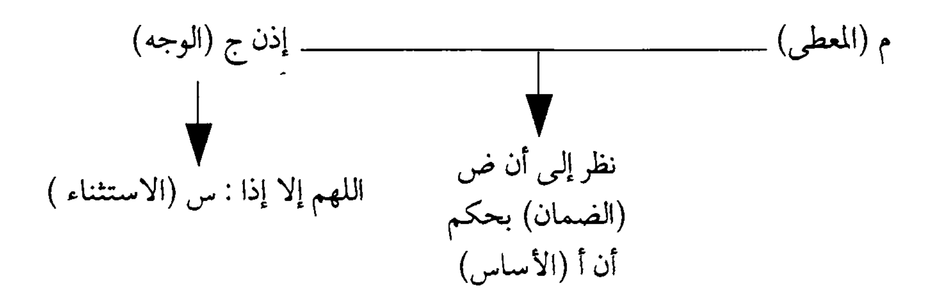
لئن كان صولة قد ناقش بتوسع المفهوم السابق للحجاج في إطار مقالة مستقلة، فإنه تناول مفاهيم أخرى، بالإضافة إلى المفهوم السابق، في سياق المدخل النظري لأطروحته، ومن خلال الإجابة عن سؤال تقديمي هو: ما الحجاج؟

وجاء عرض مفهوم تولمين في أعقاب الإجابة عن هذا السؤال، حيث ركز الباحث في كتاب «استعمالات الحجاج» لتولمين على التعريفات الثلاثة المتنامية، واعتبر آخرها أكثر تدقيقا وتطويرا للاقتراحين أو الرسمين السالفين، والذي صيغ في الرسم التوضيحي الآتي:

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٤٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٤٩.



واستخلص صولة من رسوم تولمين أن أهم أركان الشكل الحجاجي هي : المعطى (م) الذي يكون مصرحا به والضمان (ض) الذي يكون ضمنيا ثم النتيجة (ن) وهي الفكرة التي تنتج عنهما .

ويعترض الباحث على هذا المفهوم لأسباب يرجعها إلى مماثلة هذه الأركان بالاستدلال الأرسطي القائم على نفس البناء الثلاثي : المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة . ويكاد يكون السبب الذي يجعله لا يطمئن إلى أ نموذج تولمين أنه «غير حجاجي»[1] ، وأقرب إلى صناعة البرهان في المنطق ، وهذا واضح من غياب ركن الجمهور والمقام في رسوم تولمين الثلاثة .

٢-١-٣ مفهوم أنسكبومبر وديكرو:

أشار صولة إلى أن الباحثَين السابقَين صادرا في كتابهما المشترك «الحجاج في اللغة» على أن الحجاج كامن في بنية اللغة ، لا فيما ينقل إلى الخطاب من بنى منطقية كما يدعي أغلب منظري الدرس الحجاجي . وبذلك ، حصرا موضوع الحجاج في إطار دراسة اللغة ، وليس فيما هو واقع خارجها .

وبحكم انتماء المؤلفين إلى اللسانيات التداولية ، فقد أضافا إلى أفعال اللغة التي حددها كل من سورل وأوستين فعلا لغويا acte de langage جديدا هو فعل الحجاج .

وإذا كان هذا هو مجمل ما يتعلق ببنية الحجاج ، فإن وظيفته انحصرت فيما يسميانه بالتوجيه l'orientation سواء في مستوى السامع أم الخطاب .

---

(١) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية : سلسلة لسانيات ، مجلد ١٣ ، جامعة منوبة ، منشورات كلية الآداب بمنوبة ، ٢٠٠١ ، ص٢٩ .

ويعيب عبد الله صولة على هذه النظرية حصر صاحبيها دلالة الملفوظ في «التوجيه» فقط ، ويقول : «والرأي عندنا أن دلالة الكلام وحتى الكلمة ليست التوجيه فحسب ، وإنما التوجيه جزء من ذلك الكلام وبعض منها»(١) .

٢-١-٤ مفهوم ميشيل مايير:

اعتبر صولة كتاب مايير «المنطق واللغة والحجاج» في جزء منه أصيلا بالنسبة إلى ما يتعلق منه بربط الحجاج بنظرية المساءلة ، موضحا أن الحجة لديه هي «جواب أو وجهة نظر يجاب بها عن سؤال مقدر يستنتجه المتلقي ضمنيا من ذلك الجواب»(٢) .

وسجل أن جزءا كبيرا من أفكار الكتاب أنها ذات صلة بتحديد مفهوم الحجاج أنه (مسبوق إليها يلخصها على وجه التبسيط والتعليم»(٣) ، ومن ذلك تعريفه للحجاج بأنه دراسة للعلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمنيه ، إلا أن صولة يسعى في النهاية إلى محاولة ربط صلة بين الجزء الأصيل والجزء المسبوق بهدف إغناء الثاني فيما جعل «ظاهر الكلام هو الجواب وضمنيه هو السؤال»(٤) .

٢-٢ المقاربة التطبيقية: من الخطاب الموصوف إلى الخطاب الواصف:

لم يكتف الدكتور عبد الله صولة بالجانب النظري ، لكنه انخرط بقوة في الممارسة التطبيقية على النصوص ، والتي أعرب فيها للمهتمين بالبلاغة وتحليل الخطاب عن امتلاك كفاءة عالية في المقاربة تؤلف بين ترسانة نظرية غنية يمتلكها ، وقدرة شخصية طافحة على التدخل والتمييز والتفكيك وتقديم معرفة نقدية بالنصوص .

---

(١) المرجع نفسه ، ص٣٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٤١ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٤٠ .

(٤) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية ، سلسلة لسانيات ، مجلد ١٣ ، جامعة منوبة ، منشورات كلية الآداب بمنوبة ، ٢٠٠١ ، ص٤٢ .

وإذا أنعمنا النظر فيما خلفه الباحث من دراسات حجاجية تطبيقية[1] ، فإننا سنجده قد انتقل من التحليل الحجاجي للخطاب الموصوف الماثل في القرآن الكريم إلى الخطاب الواصف الماثل في البلاغة العربية القديمة .

٢-٢-١ القرآن الكريم من منظور حجاجي:

طبق صولة نظرية الحجاج على الخطاب القرآني من خلال أطروحته «الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية» منذ سنة ١٩٩٧ ، لكنها لم تظهر للباحثين إلا بعد مرور بضع سنوات ، حيث «انتظرت خمس سنوات لتظهر للعموم في طبعة تونسية ، ثم انتظرت خمس سنوات أخرى لتبلغ للعالم العربي عبر طبعة مشتركة»[2] ، فهل الأمر يؤول إلى رغبة خاصة عند صولة أو أنه يتصل بمشاكل النشر التي يعرفها العالم العربي؟

وكيفما كان الجواب ، فإن الدارسين العرب المنشغلين بالحجاج والدراسات القرآنية قد تأخرت عليهم الاستفادة من هذه الأطروحة النفيسة المتميزة .

٢-٢-١-١ المنطلقات والغايات:

نؤشر ، بادئ ذي بدء ، على أن قراءة أطروحة صولة تحتاج إلى صبر ومكابدة لطولها من ناحية ، وعمق أفكارها وغزارتها المحتاجين إلى إعادة القراءة مرات عدة من ناحية أخرى .

وقد كان صابر الحباشة محقا عندما عبر بعبارة رشيقة عن كتاب «الحجاج في القرآن» فقال : «يجد الباحث عسرا عندما يقدم كتابا عزيزا لأستاذ عزيز عن الكتاب العزيز»[3] .

انطلقت هذه الأطروحة من تحديد لمجال الاشتغال بخصوص المنهج والمادة ، حيث ناقش الباحث في الشق المنهجي المفاهيم الأربعة للحجاج كما تشكلت عند أعلام

---

(١) كان قد أقدم صولة على تحليل «الأيام» لطه حسين تحليلا حجاجيا ، لكننا لم نتمكن من الاطلاع على هذا العمل للأسف .

(٢) من إشكاليات تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص : صابر الحباشة ، ١٩٤/٤ .

(٣) التداولية والحجاج : مداخل ونصوص ، ص١٣٩ .

البلاغة الجديدة في الغرب ، وخلص إلى أن هذه المفاهيم الأربعة بعضها يتميز بالبعد التضييقي كما هو حال بيرلمان وتيتيكاه لقيام الحجاج عندهما على محور الفصل والوصل فحسب ، فيما ينهض بعضها الآخر على بعد توسيعي خصوصا عند ديكرو وأنسكومبر اللذين انتهيا إلى أن كل قول هو قول حجاجي بامتياز .

وينتهي الباحث من خلال هذا النقد العلمي العميق إلى ضرورة اتخاذ موقف وسط بين التصورين السابقين ، يقول في هذا الصدد : «الرأي عندنا أنه ما كل حجاج بفصل أو وصل ، كما أنه ما كل قول بحجاج ، وليست اللغة بكل وحداتها المعجمية ذات طاقة حجاجية في ذاتها ، وفوق هذا وذاك فإن لطبيعة النص دورا أساسيا في إكساب لغته بعدا حجاجيا أو عدم إكسابها إياه»[١] .

وقبل أن يتخذ صولة هذا الموقف الوسط من الحجاجيات الغربية كان قد أنهى حساباته مع التصور «الحجاجي» العربي القديم ومن سلك مسلكه من الدارسين العرب المحدثين حينما رادف فريق منهم بين الحجاج والجدل مرادفة ضيقت أفق هذا الجانب لعدم اطراده في القرآن الكريم من جهة ، ورادف آخرون بينه وبين الخطابة بمعناها المغالط الذي حاشا أن يندرج القرآن ضمنه .

أما بخصوص المادة المدروسة ، فقد انطلق من فكرة بدهية مؤداها أن «القرآن خطاب ، وكونه خطابا يقتضي أنه إقناع وتأثير»[٢] ، واختار من هذا الخطاب عنصر الخصائص الأسلوبية لرغبته في تجاوز الثنائية الضدية القائمة بين بلاغة الأسلوب وبلاغة الحجاج لأن «الأسلوب والحجاج أحدهما ناشئ عن الآخر البتة»[٣] ، ولتحديد هذه الخصائص الأسلوبية استفاد من خلاصات علم الأسلوب التي تشترط في تولدها التكرار والتشبع saturation .

وألفى أن الخصائص الأسلوبية تتوزع إلى مستويات المعجم والتركيب والصورة . ولم يغب عنه أن هناك مستوى آخر لا يقل قيمة عن المستويات السابقة وهو التوازنات الصوتية أو الإيقاع الحاضر بجلاء في الخطاب القرآني ، إلا أنه برر عدم إدراجه في أطروحته بصعوبة هذا المستوى واعتياصه ، يقول : «لكن الإيقاع مبحث صعب

(١) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص٤٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٤٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٥٨ .

بطبيعته ، فما بالك إذا جئته من جهة الحجاج؟»[1] ، ويضيف : «فإننا لم نهتد إلى الطريقة التي يمكن لنا أن نوجه بها هذا المعنى توجيها حجاجيا»[2] .

وبذلك ، فهمم الدارسين يجب أن تعنى بحجاجية الجانب الصوتي الذي أصبح الآن يشكل مبحثا شاغرا ومغريا بالإضافة إلى حجاجية التخييل على اعتبار أن «الحجاج الشعري هو المبحث المغري بالبحث ، وخاصة عند الغربيين أنفسهم»[3] .

وقد بدا لصابر الحباشة أن مزاوجة صولة بين الحجاج والأسلوب كان سببا مباشرا في أن مشروعه بقي «مراوحا بين الظفر بخلاصات أسلوبية إحصائية وبين مقاربات حجاجية جزئية ، وهو ما أثر في الطموح الذي قد لا يكون بلغ به صاحبه غاية المأمول»[4] .

على أن هذه النتيجة ليست صحيحة لأن صولة قدم دراسة متميزة وصلت إلى غايتها المرجوة ، وتحتاج من الدارسين إلى الاستعانة بها لقيام بلاغة حجاجية علمية تهتم باللوغوس أكثر من الباطوس والإيتوس ، أما فيما يخص المراوحة بين الأسلوبية المهتمة بجمالية العبارة والحجاج المتصل بنجاعتها التداولية ، فما دام الأمر يتعلق بالعبارة بوصفها بؤرة اهتمام كل من البلاغيين فهذا يدل على وجود منطقة مشتركة متجاذبة تجعلنا نؤكد مع صولة نفسه : «كأن الحجاج لا يكون في أسلوب «جميل» ، والأسلوب لا يكون ذا بعد حجاجي»[5] .

وأعتقد أن مد الجسور بين الأسلوبية والحجاج يعد بعدا إيجابيا لدى صولة ، يجعله جنبا إلى جنب مع أوليفي روبول وغيره من البلاغيين الجدد الذين لاحظوا أن ثمة نقطة اشتراك بين التخييل والتداول هي دائرة الاحتمال ، مما جعل عددا من البلاغيين الجدد يتطلعون إلى بلاغة عامة تستهدف الاشتغال بهذه الدائرة . وفي هذا النطاق «يدخل جهد بعض الباحثين في بيان شعرية الحجة وحجية الصور ، وهذا

---

(١) المرجع نفسه ، ص٥٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٥٥ .

(٣) حسن المودن ، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية ، مجلة جذور ، النادي الأدبي الثقافي بجدة ، ع ١٨ ، السنة ٨ ، ٢٠٠٤ ، ص٧٤ .

(٤) من إشكالية تطبيق المنهج الحجاجي على النصوص ، ١٩٥/٤ .

(٥) الحجاج : أطره ومنطلقاته ، ص٣٤٩ .

مبحث في غاية الأهمية والعمق»[1] .

وإذا كنا قد توقفنا سابقا عند أبرز المنطلقات ، فإننا سننصرف الآن إلى تحديد الغايات التي هدف إلى تحقيقها صولة من خلال أطروحته ، والتي حددها في ثلاث غايات متعالقة هي :

- الغاية التطبيقية : يعتبرها الباحث أهم تلك الغايات على الإطلاق لأنها تتغيا الكشف عن كون الكلام في القرآن حجاجيا في مجمله ، وتقود إلى البرهنة على أن «القرآن حجاج في حالتي إفراده وتركيبه وفي حالتي حقيقته ومجازه»[2] .
- الغاية التداخلية : تتمثل في هدم الثنائية الضدية التي قامت عليها البلاغة الغربية ، والتي وجدها الباحث متحكمة في الدراسات القرآنية التراثية حينما قابلت بين نظرية النظم وجدل القرآن ، وقد أفضى به هذا الهدم إلى نقد نظرية النظم كما انتهى إليها عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) ، معتبرا أنها لا يمكن أن «تشكل سندا علميا للقائلين بجمال الكلام القرآني وبقدرته التأثيرية فهي من التعميم المفرط والعقلانية المفرطة من جانب ومن التضييق المفرط من جانب آخر»[3] .
- الغاية التأثيرية : تتضح في أن صولة أراد من بحثه الإسهام في الكشف عن قدرة القرآن الكريم على التأثير الحجاجي والعقلي والعاطفي في متلقيه .

٢-٢-٢ محاور الدراسة:

انتظمت دراسة صولة في ثلاثة محاور كبرى هي : المعجم والتركيب والصورة ، حيث اتسمت هذه التراتبية بميسم الانتقال من المفرد إلى المركب لسانيا ، ومن الحقيقة إلى المجاز بلاغيا .

---

(١) محمد العمري ، الحجاج مبحث بلاغي : فما البلاغة؟ ، ضمن كتاب : الحجاج : مفهومه ومجالاته ، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي ، عالم الكتب الحديث ، ج١ ، ص٢٣ .

(٢) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص٥٩ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٦٨٨ .

٢-٢-٢-١ محور المعجم:

يهتم هذا المحور بالكلمة على اعتبار أن المعجم لائحة منَ المفردات أو الكلمات ، ويستقي الباحث من الإرث التراثي المنحدر من فقه اللغة والتفسير معظم الدلالات المرتبطة بالكلمة القرآنية وهي : الدلالة المعجمية والدلالة الحافة والدلالة السياقية والدلالة المرجعية والدلالة الرمزية .

واعتبر أن كل دلالة من تلك قد أدت «وظيفة ما في تجربة المسلمين التاريخية مع نصهم المقدس»[1] .

ومع أهمية الدلالات الخمس السالفة فإن الباحث ينبه إلى ضرورة مراعاة أن الكلمة القرآنية «يحويها ويحققها خطاب ، وهو ككل خطاب ، غايته التأثير وهدفه الإقناع»[2] . واستتبع هذا التنبيه إضافة البعد الحجاجي في تعريف الكلمة ، حيث جعلها قادرة في «الوقت نفسه على التأثير في المقال والمقام بفضل مالها من قيم دلالية مختلفة بعضها مستمد من اللغة نفسها وبعضها متأت من الاستعمال والتداول»[3] .

وبذلك ، يغدو الحديث عما دعاه «خصائص الكلمة الحجاجية» و«حركة الكلمة الحجاجية» أمرا جديرا بالدراسة والبحث .

٢-٢-٢-١-١ خصائص الكلمة الحجاجية:

تستمد الكلمة خصائصها الحجاجية من اللغة والتداول ، حيث ترشح لتُكون معجما لغويا حجاجيا . وتنقسم هذه الخصائص المتعلقة بألفاظ القرآن الكريم ودواله إلى ثلاثة أضرب : الضرب الأول هو الخصائص الاقتضائية . فالاقتضاء présupposition مبحث لغوي يتصل بقضايا الإضمار والحذف والمسكوت عنه في الخطاب ، وقد عرفه أبو حامد الغزالي (-٥٠٥هـ) بالقول : «هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ، ولكن يكون من ضرورة اللفظ»[4] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص٨٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٨٦ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٧٠ .

(٤) المستصفى في علم الأصول ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٩٣ ، ١٨٦/٢ .

وفهم صولة من «ضرورة اللفظ» أن المقصود باللفظ ، هنا ، هو الكلمة المفردة ، وهذا ليس صائبا إذا عدنا إلى سياق التعريف لأن اللفظ ، في هذا السياق ، يدل على التركيب تماما كما تحيل «الكلمة» عند القدماء على المفرد والتركيب وأحيانا النص أو الخطاب . وكيفما كان الحال ، فإن البحث في الاقتضاء داخل الكلمة المفردة أمر يتسم بالجدة ، لأن الباحثين في اللسانيات والمنطق وغيرهما يهتمون بالاقتضاء في التركيب ، حتى لكأنهم يقصرونه عليه .

وللتدليل على هذا الطرح توقف الباحث عند ثلاث كلمات تواترت في القرآن الكريم وهي : «الله» و«الكافرون» و«المؤمنون» ، ولتوضيح مقتضى هذه الكلمات سنستعين بالجدول التوضيحي الآتي :

الكلمة	المعنى المعجمي	المعنى الاقتضائي
الله	- مأخوذ من إله بمعنى مألوه أي معبود . - دخلت الألف واللام على صفة «إله» فأخرجت الكلمة من الصفة المشاعة إلى العلمية المنحصرة .	- ضرورة وجود مؤلِّه أي عابد وهو الإنسان . - أن الله هو الإله الواحد وأن آلهة المشركين ليست من الألوهية في شيء .
الكافرون	- هم جاحدو النعم .	- أن الله قد أنعم عليهم نعما كثيرة .
المؤمنون	- المصدقون في أمن .	- أن المرء قبل أن يؤمن هذا الإيمان كان في خوف ووجل .

أما الضرب الثاني فهو الخصائص التقويمية ؛ وقد استفاد الباحث هذه الخصائص من الباحثة الفرنسية أوركيوني التي قسمت الخطاب إلى موضوعي وذاتي ، والتقويم جزء من الذاتية ويعني ، حسب الحد الفلسفي ، تحديد قيمة الشيء بإطلاق حكم قيمي عليه ، وينقسم إلى تقويم أخلاقي كلفظ «جميل» وتقويم غير أخلاقي كلفظ «كبير» .

والواقع ، أن الخصائص التقويمية للكلمة ترتبط بالصفة أو النعت على وجه التدقيق ، مما يجعل ارتباط هذه الخصائص بالكلمة ، كما فعل صولة ، يكون على سبيل التسامح أو المجاز المرسل الذي علاقته الكلية بتعبير البلاغة العربية .

ورغم هذا التضييق الذي يمس الخصائص التقويمية ، فإن «المعجم القرآني يطغى

عليه في مجمله ، البعد التقويمي»[1] . ووجد الباحث أن تقويم الصفات في القرآن الكريم هو تقويم أخلاقي في عمومه ، كما هو الحال في لفظة «الآثم» و«الصادق» . . .كما لاحظ أن الصفات التقويمية غير الأخلاقية تنقلب أحيانا إلى صفات تقويمية أخلاقية ، مثلما تنقلب بعض المفردات العاطفية إلى تقويمية أخلاقية .

في حين أن الضرب الثالث هو الخصائص التداولية ؛ وهي مجمل السمات التي يمنحها التداول والاستعمال للكلمة داخل سياق محدد . وأسفر بحث صولة في هذا الجانب عن أن طرائق استخدام القرآن للألفاظ العربية اتفقت على الحفاظ على الكلمة نفسها مع اختلافات عددها في أربعة أوجه هي : إضافة معنى شرعي إلى المعنى اللغوي أو زيادة قيود شرعية أو نقلها من الحقيقة إلى المجاز أو نقلها من الوثنية إلى التوحيد ، أما عن طرائق استخدام القرآن للألفاظ المعربة فتنوع إلى الحفاظ على المعنى الديني للمعرب ونقله من الدنيوي إلى الديني .

٢-٢-٢-١-٢ حركة الكلمة الحجاجية:

يتناول الباحث في هذا النطاق «عدول القرآن عن كلمة إلى كلمة أخرى أو اختياره لكلمة دون أخرى على أساس خصائصها»[2] ، واستند في إبراز حركة الكلمة الحجاجية إلى مفهومي العدول والاختيار المنتميين إلى حقل الأسلوبية ، وخلص إلى أن الكلمة الحجاجية تنقسم إلى قسمين : أحدهما ينبني على خصائصها في اللغة ، حيث العدول عن الاسم إلى الصفة كالانتقال من اسم العلم «محمد» ﷺ إلى «الرسول» ، والعدول عن الصفة إلى الصفة كالانتقال من «المشركين» إلى «الظالمين» ، والعدول عن الخاص إلى العام كالانتقال من المفرد إلى الجمع .

وثانيهما يتأسس على خصائص الكلمة الاستعمالية ، وتتبعها بعمق في كلمة «الرحمن» التي عوضت كلمة «الله» أو العكس ، و«بنو إسرائيل» عوض «بني يعقوب» أو «اليهود» ، و«الرسول النبي الأمي» عوض «محمد « عليه السلام .

---

(١)عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص١٥٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص١٩٠ .

٢-٢-٢-٢ محور التركيب:

اهتم صولة بتركيب الإسناد ، وتناوله من زاوية العدول متجاوزا تصور جون كوهن حينما اعتبر الأصل الذي تعدل عنه الملفوظات هو الجملة نفسها في مظهرها الخبري الابتدائي البسيط وليس الكلام العلمي الخالي الواقع في الدرجة الصفر كما هو الحال في شعرية الانزياح عند الغربيين . بل إن الباحث يمعن في التجاوز عندما يربط العدول بفكرة المقام ، فيتناوله من البعد التداولي ، حيث الانتقال بالعدول «من عدول غايته إحكام صنعة الكلام وصنع جماله إلى العدول بما هو مدار حجاج ومناط إقناع»[١] ، لأن عدول تراكيب القرآن الكريم هي «تدبير خطاب وخطة حجاج ومطلب إقناع»[٢] .

وبإدخال فكرتي الأصل الداخلي والمقام استطاع صولة أن يدمج عددا مهما من المصطلحات البلاغية وأن يلملمها داخل نسق ناظم هو نسق العدول الذي اتخذ لديه الاتجاهات الأربعة الآتية :

٢-٢-٢-٢-١ العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة:

يقع هذا الاتجاه الكمي بالزيادة بواسطة التوكيد الذي تنشئه داخل الملفوظ ثماني ظواهر لغوية هي : التوكيد بأن مع اللام وبالقسم والقصر والنعت والبدل والمفعول المطلق والعطف .

والظواهر السابقة إذ يحملها المنطوق تعلن بالضرورة عن وجود الضمني الذي يتشكل وفق أبعاد ثلاثة هي : البعد المفهومي الناجم عن التوكيد بإن وإن مع اللام والقسم والقصر ، ويتكون هذا البعد ، بالتوالي ، من المفهوم الدلالي الذي يكون في القرآن إما هدما لتصوير ما قائم أو محتمل أو بناء لتصور ما أو تذكير به ، ويليه المفهوم اللاقولي الذي ينتج ضرورة عن المفهوم الدلالي ، فيكون بمثابة نتيجة تنبني على «الضمان» بتعبير تولمين .

والبعد الاقتضائي الناجم عن الظواهر السابقة إضافة إلى النعت والمفعول المطلق والمسفر إلى أنه «يؤجل ، بإنتاجه مقتضى ما ، لحظة إنكار المخاطب للقضية المعروضة

---

(١) عبد الله صولة ، الحجاج في القرآن ، ص٢٨٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٨٤ .

عليه فقد باتت هذه القضية من الحقائق التي يقر لبها المخاطب ولو مؤقتا»[1] .

ثم البعد التوجيهي الكامن في الظواهر السابقة كلها إضافة إلى العطف والبدل ، واستلهم صولة تقسم التوجيه إلى توجيه إثبات وتوجيه تقويم من شابرول ؛ وعنى بالقسم الأول أن كل وسائل التوكيد «التي دخلت على القضايا من النزاع بين القرآن وخصومه تفيد معنى «حققت كذا» «الحق كذا»»[2] وعنى بالقسم الثاني أن بعض الوسائل التوكيدية من شأنها أن توجه الملفوظ حينما ترد فيه .

٢-٢-٢-٢-٢ العدول الكمي بالزيادة بين الجمل:

درس الباحث في هذا السياق دخول الجملة على الجملة لتوكيد المعنى وتحقيقه ، وآثر التوقف عند الظواهر البلاغية الأكثر ترددا وهي : التكرار والطرد والعكس والاعتراض والتذييل .

اعتبر الظاهرتين الأخيرتين تقيمان علاقة المنطوق مع الجمل الأصلية ؛ وهي علاقة تهتم بالجانب التصريحي المباشر ، أفضى تقليب النظر فيها إلى اعتبار الجمل الاعتراضية في القرآن تكون «في كثير من الأحيان جزءا أساسيا في الكلام الذي تدخل عليه مشكِّلة معه تلاحما واتساقا cohésion[3] ، وهادفة من الناحية الحجاجية إلى إبطال رأي الخصوم أو المساهمة في تعدد الأصوات المتحاورة dialogisme ، فيما لا يخرج التذييل عن الوظيفة الدلالية لجمل الاعتراض ، وينهض حجاجيا بوظيفة الحجة المدعمة للجمل الأصلية الممثلة للدعوى أو الممثلة لحكمة كونية أو أصل معلوم جاء ليسند الجديد الذي هو محل خلاف .

أما علاقة المفهوم sous-entendu فتكون بواسطة الظواهر البديعية السابقة عدا الاعتراض ، وتتغيا المجيء على ضروب ثلاثة : «أولها مجيء منطوق الجملة الثانية مصرحا بالمفهوم من الجملة الأولى ، والثاني مجيء المفهوم في الجملة الثانية متضمنا منطوق الجملة الأولى ، والثالث مجيء المنطوق في كل من الجملتين مصرحا بالمفهوم في كل منهما»[4] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص٣٥٧ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٣٠٤ .

(٣) المرجع نفسه ، ص,٤٠٦

(٤) المرجع نفسه ، ص٤١٨ .

٢-٢-٢-٢-٣ العدول الكمي بالنقصان:

انحصر هذا العدول لدى صولة في الإيجاز بالحذف، دون تعديه إلى الإيجاز بالقِصَر لغموض مظاهر الحذف فيه، واقتصر في النوع الأول من الإيجاز على الاختزال والضمير والاحتباك والاكتفاء، وتناول الأبعاد الحجاجية لهذه الظواهر البلاغية، حيث درس الاختزال الواقع في حذف الفاعل في الفعل المبني للمجهول بهدف التبئير، والماثل في حذف جملة جواب الشرط التي تلزم المتلقي بتصور جواب واحد بإيعاز من دلالة الألفاظ المذكورة في جملة الشرط. وانتهى إلى أن الضمير، بمعناه المنطقي وليس النحوي طبعا، يدعو المتلقي إلى الانسلاك في «مسار الاستدلال ليتم أجزاءه الناقصة انطلاقا مما هو مقدم له»[(١)] .

فخلص إلى أن الاحتباك يجعل المتلقي يعثر بمفرده، وبمعونة السياق على حجته الخاصة الداعمة للدعوى، كما توصل إلى أن الاكتفاء يملك «دلالة اقتضاء ودلالة مفهوم فالمحذوف وإن اكتفى عنه بالعنصر المذكور يدل عليه فإنه حاضر في الكلام إما على سبيل الاقتضاء أو على سبيل المفهوم»[(٢)] .

٢-٢-٢-٢-٤ العدول النوعي:

تشير نوعية هذا العدول إلى الانتقال من طريقة مخصوصة في القول إلى أخرى مخالفة أو مضادة لها. وقسمه الباحث إلى نوعين: الأول سماه «العدول النوعي الجدولي»؛ وهو عدول عن جدول تعبيري إلى آخر. وتمثل في العدول عن الخبر إلى الإنشاء بالتركيز على الاستفهام غير الحقيقي الذي يأتي في القرآن عوضا عن جملة خبرية منفية لغاية حمل المتلقي على الإقرار بالنفي بإيعاز من توجيه السؤال إليه. والعدول عن الإنشاء إلى الخبر يجعل القضية المطلوب تنفيذها أمرا موثوقا درءا للفشل وعدم التحقق. والعدول عن الجملة الفعلية إلى الاسمية وخصوصا في جواب الشرط للنهوض بوظائف حجاجية ثلاث هي: حصول دلالة التضمن من الجملة الاسمية بدل التصريح من الفعلية، وقيام الجملة الاسمية مقام العلة، والتعبير عن الديمومة المانحة للأقوال سمة الحقائق.

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٧٠-٤٧١ .

(٢) المرجع نفسه، ص٤٨١ .

الثاني اصطلح عليه بـ«العدول النوعي النسقي» ؛ ويكون بوجود خلخلة في بنية الجملة أو الجمل ، وتابعها في بنية الجملة من حيث التقديم والتأخير ملاحظا تركيزها على الاهتمام بالعنصر المقدم أو ما دعاه بـ«تبئير اهتمام» ، ومن حيث التضمين الذي يسعى إلى توجيه الملفوظات ، بينما لاحقها في بنية الجمل من خلال الالتفات الساعي حجاجيا إلى تقوية الحضور والتشنيع على الخصوم ، ومن خلال الأسلوب الحكيم القاصد إلى هدم معتقد السائل وقلب اتجاه الحوار .

ومن خلال الانتقال من التعبير بالجملة الفعلية الإنشائية إلى الاسمية الخبرية التي توفر شروط نجاح الفعل اللغوي بالمعنى التداولي الذي في الجملة الأولى .

٢-٢-٢-٣ محور الصورة:

يقر عبد الله صولة بصعوبة البحث في حجاجية الصورة بالنظر إلى غياب دراسات منهجية في هذا المجال ، ولهذا يقول : «نحن نروض القول فيها على الابتداء»[(١)] بل انتهى إلى أن الدراسات الحجاجية الغربية الحديثة لا تكاد «تضيف شيئا إلى ما كان قاله القدماء عن وظيفة الصورة الفنية في الكلام من أنها لجعل الغائب مشاهدا ولإظهار المجرد في شكل المحسوس ولتقوية الشعور لدى المتلقي ، بحضور الأشياء من أجل حمله على الاقتناع وللتأثير فيه»[(٢)] .

وبذلك كان نفَس الباحث قصيرا في هذا المحور ، إذ اكتفى بالتركيز على أن مدار حجاجية الصورة في القرآن على مادتها من ناحية وشكلها من ناحية أخرى .

٢-٢-٢-٣-١ مادة الصورة:

عالج الباحث في هذا الجانب المرجعيات التي تنتزع منها الصورة وهي : مرجعيات حسية تقود تارة إلى المجال الزراعي والحيواني وأخرى إلى المجال التجاري وأخرى إلى المجال الاجتماعي . واعتبر انتخاب القرآن لمادة صوره من المجالات السابقة «تحتمل التخصيص والتعميم صلاحية الصورة فيه لإقناع الجمهور الضيق الذي هو

---

(١) المرجع نفسه ، ص٥٦٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٥٦٣ .

جمهور متلقيه الأولين ولإقناع الجمهور العام ، فأفضل الحجاج ما صلح لهذا وذاك معا»[١] .

وهناك مرجعيات ثقافية ورمزية يصلها صولة بمفهوم المواضع les lieux بالفهم الأرسطي ، ويعدها مخازن متنوعة للحجج التي يتوافق عليها أفراد عشيرة ثقافية ما كالتعفف من رذيلة الإفراط في حب المأكل ، والعبرة بالكيف وليس بالكم والاتجاه إلى الأعلى أحسن من الاتجاه إلى الأسفل واليمين خير من الشمال . وتكون حجاجية الصورة المتصلة بهذه المرجعيات أو المواضع من حيث دخولها «لديهم في نظام قيمي عام ثابت الأركان لا يتزعزع»[٢] .

٢-٢-٢-٣-٢ شكل الصورة:

تتنوع الأشكال التصويرية التي استند إليها القرآن للدفاع عن مقاصده الحجاجية . وحصرها الباحث في التشبيه المجمل والبليغ والاستعارة والتمثيل ، واستخلص أنها تهدف إلى تحقيق أربعة أوجه حجاجية : أولها : ملء المفهوم للمحل الشاغر ؛ لأن الصورة كلام نصفه مصرح به من صنع النص ونصفه الآخر ضمني من صنع المتلقي ، وهذا «الوضع هو الذي يكفل للصورة قدرتها الحجاجية»[٣] . وثانيهما : بناء محل الخلاف على محل الاتفاق لتحقيق وظائف حجاجية خمس هي «بناء غير المسلم به على المسلم به وبناء غير المعلوم على المعلوم وبناء المعنى على موضع مشترك وبناء غير المدرك والمتغافل عنه والعازب عن الذهن على المدرك والمألوف وبناء المستقيم المرفوض على المستحسن المقبول»[٤] . وثالثها : اشتمال العنصر الحاضر على حكم قيمة أخلاقي أو عاطفي لغاية توجيه عمل المتلقي وسلوكه في خطية ما ، أما رابعها : فهو تناص أمثال القرآن مع أمثال أخرى سائرة ليضمن القرآن «لنفسه أن يكون حقيقة منعكسة دائما في مرآة الأيديولوجية السائدة»[٥] .

---

(١) المرجع نفسه ، ص٥٩٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص٦١٨ .

(٣) المرجع نفسه ، ص٦٤٢ .

(٤) المرجع نفسه ، ص٦٦٠-٦٦١ .

(٥) المرجع نفسه ، ص٦٨١ .

ورغم هذه الإطالة المفروضة فإننا لا ندعي أننا حصرنا كل الأفكار التي حبل بها سفر هذا الباحث الجليل ، الذي نعتبره في خانة الكتب التي لا تقرأ فحسب وإنما تُتَأمل ، والذي يحق أن يكون مرجعا حاسما يتدبره اللساني والبلاغي ودارس القرآن الكريم والقارئ العادي حتى إنني لأقول دون مبالغة أو غلو أن من لم يقرأه فقد خيرا كثيرا لنفاسته وانسلاك صاحبه ضمن تيار الابتداع وليس الإتباع ، حينما عدّل مجموعة من النظريات القديمة والحديثة بشخصية الأنداد ، وكان مصدره دائما هو الاحتكام إلى النص القرآني .

وإن كانت هذه المزايا الفريدة والعديدة لا تمنع من تسجيل ملاحظتين عليه هما : غياب البحث في حجاجية الصوت وتناغميته التي لاشك أنها أسهمت حجاجيا في قبول الخطاب القرآني لدى أمة تتذوق الحرف قبل الكلمة ، ثم جانب الإطالة في العناوين التي قد تصل إلى سطر أو أكثر مع ما تحمل من تكرارات وهو ما تنافى مع شرائط العنونة التي يعرفها الباحث وهو الخبير المتمرس بأحدث النظريات اللسانيات والتداولية والسيميائية .

٢-٢-٢ البلاغة العربية القديمة من منظور البلاغة الغربية الجديدة:

وظف صولة نظريات الحجاج في مقاربته للمتن البلاغي العربي ، بهدف فتحها على الآفاق الرحبة المعرفية والمنهاجية الجديدة من خلال مقالته المؤسسة «البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة (أو الحجاج)» التي شارك بها ضمن المؤلف الجماعي «الحجاج : مفهومه ومجالاته» .

وإذا كان أوليفي روبول يرى أن البلاغة الجديدة بلاغات مختلفة ، فإن عبد الله صولة يؤكد ، بالمقابل ، أنها بلاغة واحدة هي بلاغة الحجاج كما تشكلت على وجه الخصوص عند كل من بيرلمان وتيتيكاه من أصحاب الحجاج العادي argumentation ordinaire ، وديكرو وأنسكومبر من أصحاب الحجاج التقني technique argumentation .

ومعلوم أن هؤلاء الأعلام من البلاغيين الجدد قد برزت جهودهم وتكللت بالنجاح لاستفادتهم من الإرث البلاغي المنحدر من أرسطو على الخصوص ، والذي عملوا على تطويره وبث الحياة فيه .

والظاهر ، أن صولة لديه رغبة جامحة في تطوير بلاغتنا القديمة بالانفتاح على

البلاغة الجديدة عند الأعلام الأربعة المذكورين آنفا ، والذين مهما اختلفت توجهاتهم وخلفياتهم ، إلا أنهم عولوا قاطبة على اللوغوس بوصفه مسرحا وحيدا للحجج ، واتفقوا على خضوعهم «لقانون واحد هو قانون الأنفع والأجدى ، ولأشكال واحدة أو طريقة واحدة في الهيكلة بالوصل procédé de liaison والهيكلة الحجاجية بالفصل الحجاجي procédé de dissociation»[1] .

وبناء عليه ، انطلق الباحث إلى تحديد مفاصل مقالته في قانون الأنفع وشكلي الفصل والوصل ومدى قدرتهما على إفادة الدرس البلاغي في ثلاثيته العلمية : علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع .

٢-٢-٢-١ تطبيق قانون الأنفع:

يختص قانون الأنفع بالخطاب الحجاجي ، وتتحدد دلالته في كون المتكلم يستبدل ملفوظا بملفوظ آخر تطبيقا لقانون الأنفع أو الأجدى حجاجيا في التوجيه نحو نتيجة مرسومة قبلا .

ومثَّل الباحث لوجود هذا المبدإ في بلاغتنا العربية بظواهر المشاكلة والمجاز والخبر والإنشاء بوصفها عينات ممثلة للأضلاع العلمية الثلاثة للبلاغة العربية ، حيث يحضر قانون الأنفع في مشاكلة اللفظ للمعنى أو ما يدعوه ابن أبي الإصبع المصري (-٦٥٤هـ) بـ«التنكيت» لأن البحث عن الكلمة المناسبة في سياق معين هدفه حصول نكتة حجاجية خاصة ، كما هو الحال في قوله تعالى : ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب﴾[2] ، إذ عدل القرآن عن لفظ طين إلى لفظ تراب لغاية «تصغير أمر المسيح في أعين من ادعى له الإلهية»[3] .

ولم ينتبه صولة في الآية السابقة إلى مساهمة التشبيه بالاحتراز من السقوط في تحقير المسيح ، عندما شبه آدم بأب الأنبياء والبشرية جمعاء ، والذي يقتضي تشبيهه بجميع الأنبياء ، حتى لا يفهم أنه بدع من الأنبياء في هذا الجانب .

كما يتجلى قانون الأنفع في الملفوظات المجازية حيث العدول عن الحقيقة التي

---

(١) البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة ، ضمن كتاب : الحجاج ، مفهومه ومجالاته ، ٣٢/١-٣٣ .

(٢) آل عمران ، الآية ٥٩ .

(٣) عبد الله صولة ، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة ، ٤٠/١ .

يمكن أن تُرَدَّ إلى المجاز الذي لا يُرَدّ ، فقولنا : «فلان حمار» يهدف إلى خلوص المتلقي ذاتيا إلى بلادة المخبر عنه ، فعوض الملفوظ «فلان بليد» الذي يمكن أن يعترض عليه المتلقي ، يأتي ملفوظ «فلان حمار» منحيا كل اعتراض لأنه لا يمكن أن يعترض على كون الحمار بليدا ، فبهذه المعلومة المتعارف عليها «نكون قد فتحنا ثغرة أولى في حصن المخاطب اللائذ بالإنكار»[1] .

وقد يعدل المرسل عن الإنشاء إلى الخبر أو العكس ، بل ربما عدل داخل الإنشاء نفسه عن أسلوب إلى أسلوب غيره تطبيقا لقانون الأنفع ، فقوله تعالى : ﴿ألست بربكم﴾[2] إحلال للاستفهام محل الإخبار الذي في قولنا : «أنا ربكم» ، إذ الاستفهام السابق فيه تقرير مصحوب بلوم ظاهر يخلو منه الأسلوب الخبري .

وبذلك ، يتحول درس «الوجوه البلاغية من حيث هي قائمة على مبدأ الأنفعية إلى درس تداولي قوامه معرفة من يخاطب من؟ فيم؟ وخاصة لماذا؟»[3] .

٢-٢-٢-٢ تطبيق شكلي الوصل والفصل:

يقوم الوصل على «ضم الفكرة إلى الفكرة وإن تباينتا ، وجعل الواحدة بسبب من الأخرى للوصول إلى نتيجة واحدة)[4] ، أما الفصل فيتجه اتجاها متدابرا لأنه يعمد إلى «ما هو كل فيحدث فيه فصلا بين حقيقته وظاهره»[5] .

ويؤكد صولة أن عددا كبيرا من الصور البلاغية تنبني على شكل الوصل أو شكل الفصل الحجاجيين ، حيث تأتي الاستعارة والمجاز المرسل والتذييل والاعتراض قائمة على شكل الوصل ؛ وهو شكل يصل الظاهر بالحقيقة ، ففي الاستعارة ، مثلا ، نصل «الظاهر بالحقيقة والعرض بالجوهر وإن بدا الطرفان متباينين في الأصل . من ذلك جعل الشجاع أسدا والكريم بحرا ، فالشجاعة والكرم من الأعراض التي تتكون

---

(١) المرجع نفسه ، ٤٢/١ .

(٢) الأعراف ، الآية ١٧٢ .

(٣) عبد الله صولة ، البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة ، ٤٨/١ .

(٤) المرجع نفسه ، ٣٥/١ .

(٥) المرجع نفسه ، ٣٥/١ .

في الإنسان لكنها في الأسد والبحر حقيقة قائمة»[1] .

وبذلك ، يأتي الجوهر في الاستعارة لضمان صحة العرض ، على عكس المجاز المرسل الذي يقلب العملية فيأتي العرض فيه لضمان صحة الجوهر .

أما بالنسبة إلى شكل الفصل ، فيحضر في وجوه بلاغية كثيرة كالتشبيه والاستعارة الواردتين في مقام التهكم ، فضلا عن الاعتراض والاحتراس والقصر والطباق والمقابلة ، وللإيضاح نمثل لهذا الشكل بالتشبيه التهكمي : أي أسد هو؟ حيث فصل بين الحقيقة والظاهر داخل المفهوم الواحد ، فكأننا قلنا : «هذا الأسد ليس أسدا ، أي هذا الذي ظاهره أسد حقيقته غير أسد أو هذا الأسد ظاهريا ليس أسدا حقيقيا»[2] . وصفوة القول إن هذه التطبيقات لنظرية الحجاج على البلاغة العربية أراد بها عبد الله صولة الخروج من تعلمية معيارية لبلاغتنا إلى «تعلمية تواصلية تأخذ في الاعتبار مقولات تداولية»[3] ، دون أن يعزب عن أذهاننا أن أغلب الأفكار الواردة في مقالته المؤسسة إنما هي عصارة مستخلصة من أطروحته حول الحجاج في القرآن الكريم .

خاتمة:

أعرب هذا البحث في انتقالاته المختلفة عن أهمية المدخل الحجاجي في مقاربة الخطابات والظواهر الذي تلقاه الدارسون العرب المحدثون بالقبول والترحيب ، واستفادوا منه استفادات مختلفة تنوعت بين التعريف والتطبيق والتأصيل . وقد برز من هؤلاء الباحثين المرحوم الدكتور عبد الله صولة الذي قدم دراسات قليلة من الناحية الكمية في هذا المبحث العلمي الحديث ، بيد أنه كان فيما قدمه نظريا يجمع بين عرض الأفكار والتصورات المختلفة مع الاعتراض عليها كلما استشعر فيها نبوا ما ، بينما كان فيما استعرضه تطبيقيا يراوح بين مقاربة الخطاب القرآني والخطاب البلاغي ساعيا إلى تجذير البحث الحجاجي في ممارستنا النقدية والتحليلية .

---

(١) المرجع نفسه ، ص٤٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ٥١/١ .

(٣) المرجع نفسه ، ٥٥/١ .

وبذلك ، يكون رحمه الله قد أرسى لبنة راسخة ، بل وأعلى صرحا كبيرا يعتصم به الدارسون لاستكمال مسيرة البناء الحضاري والمعرفي التي من شأنها أن تعيد قوة الفكر النقدي لأمتنا من جديد .

الحجاج وإشكال التأثير[1]

باتريك شارودو
ترجمة ربيعة العربي

منذ مدة ليست بالقصيرة وأنا منكب على إدماج أسئلة اللغة-وبالتالي [أسئلة] الخطاب- في إشكال التأثير النفسي والاجتماعي . توجد أدبيات كثيرة حول علم النفس وعلم الاجتماع ، لكن لاشيء يذكر بخصوص علم اللغة . هذا يفترض ، من منظور تحليل الخطاب ، مسألتين : من جهة هذا الأخير يتطور بطريقة تشابكية interdisciplinaire ، ومن جهة أخرى ، المقولات التي حددت عادة لأوصاف اللغة ، أو تلك التي تم اقتراضها من حقول مجاورة كالبلاغة ، قد أعيد تحديدها في إطار هذا الإشكال .

يقصد بالتشابكية النظر في وسائل التحليل المستعملة في التخصصات الأخرى والتفكير في المفاهيم التي يمكن استعمالها في الحقل العلمي الخاص . بعد ذلك يمكن اقتراضها وإعادة تحديدها ، مع التنصيص على النظرية التي اقترضت منها وكيف سيعاد تحديدها ، وذلك درءا لالتباس المفاهيم ذاتها . هذا ما أسميه «تشابكية» . في ما يخصني هذا هو نهجي بخصوص إشكال التأثير ومفاهيم التواصل والتمثيلات والآثار التي أقترضها بكثرة من علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع ، لكن مع إعادة تحديدها في الحقل اللغوي .

إن إعادة النظر في المقولات الرائجة في تخصصنا تعني ضبط تحديدها ، بل إعادة

---

(١) عرض جزء من هذه المداخلة في ندوة أخرى نظمتها جامعة بو في مارس أبريل ٢٠٠٥ . مضى عامان ولم تظهر أشغال الندوة ، فسمحت لنفسي أن أعرض من جديد رأيي في مسألة الحجاج . لكن حين انتهيت من التحرير علمت أن أشغال الندوة ستنشر أخيرا . أعتذر للذين قد يطلعون على المقالين معا ، لكن يمكن في الآن نفسه أن يجدوا فيهما تكاملا .

تحديدها لتراعي الإشكال الذي نتموضع فيه . إن مفهومي المحورة thematisation والحمل predication مثلا ، اللذين راجا في لسانيات اللسان (أو لسانيات الجملة) ينبغي إعادة تحديدهما تماما في إطار لسانيات الخطاب ، لأن علاقة محور- محمول يمكن أن تشكل وحدة جملية ، لكنها لا تشكل وحدة تواصلية . يصدق هذا على ما سأعرضه هنا : أي رفضي الاندماج في تقليد البلاغة الحجاجية التي ترتكز على تصور جزئي للتواصل (النقاشات العامة والنقاشات القانونية) ، مع استرداد أنماط الحجج المحددة بشكل واف في هذا التقليد .

١. إشكال التأثير

تقتضي دراسة أفعال اللغة في إطار إشكال التأثير ، الإجابة عن سؤالين متكاملين : ما هو الرهان النفسي والاجتماعي للفعل اللغوي؟ ما هي الإجراءات اللغوية المتضمنة في فعل التأثير هذا؟

يكفي للإجابة عن السؤال الأول الرجوع إلى تاريخ البلاغة الحجاجية ، التي اقتبس التقليد المدرسي والنقد الأدبي جزءا منها ، بحيث سعى الأول إلى أن يرسخ في أذهان التلاميذ صيغ تحليل النصوص الأدبية القائمة على كشف صور وتأثيرات الأسلوب ، واعتبر الثاني أن بلاغة الاستعارات tropes مقتصرة على الفعل الأدبي . لكن نلاحظ بوضوح عند أرسطو أن الهم الأول كان هو إتاحة التداول الجماعي لتكوين رأي الأغلبية . لم يكن يهتم بالحق بقدر اهتمامه بما يظهر أنه حق ؛ أي ما ينبغي أن يظهر أنه حق لإقناع الآخر في إطار ديموقراطية أثينا . يمكن القول إن مشروعه يندرج في إطار إشكال التأثير .

يضع بيرلمان من جهته ، مشروعه البلاغي في إطار إشكال قانوني ، يتسم خصوصاً بإجراء نورانبرغ Nuremberg الذي يعد مجالا لمجابهة الحجج في لعبة سؤال/جواب المغلقة تقريبا ، [لهذا] يصف الآليات الحجاجية التي توظف للتدليل ، وفي نهاية المطاف لإثبات الجرم . لم يكن همه هو تحديد الحقيقة وإنما تحديد ما يسمح باتخاذ قرار «معقول» (مثلا قرار العقوبة) ، وذلك بموازنة الحجج على محور المحتمل .

كل هذا هو في منأى عن طرح أفلاطون لنموذج منطقي-رياضي يسعى إلى أن يبرهن على الحقيقة . مع أرسطو وبيرلمان توجهت البلاغة الحجاجية نحو الآخر لإقناعه بتبني موقف . هذا ما يمكن أن نسميه النشاط اللغوي الإقناعي . لكن ينبغي

أن نعمق النظر ، لأنه كما رأينا رغم اندماج هذين المؤلفين في وضع تواصلي مـ (نقاش سياسي ، نقاش قانوني) فإنهما يقيدان نطاقه .

منذ ذلك الحين ، بينت العلوم الإنسانية والاجتماعية أن المجتمعات مركبة ومجزأة ومكونة من مجالات أنشطة متعددة يؤالف بينها الأفراد بطريقة تشاركية لينظموا اجتماعيا علاقات القوة القائمة . إن نموذج مداولات ميدان أثينا ونموذج الإقناع في النقاشات القانونية بالإضافة إلى نموذج البرهان في التواصل العلمي ليست وحدها الموجودة ، بل إنها ليست المهيمنة . إنها ما زالت قائمة لكنها تسهم في مجموعة أوسع من الأوضاع التي تفرض عقودا تفاعلية متنوعة ، تتعلق أحيانا البرهان وأحيانا بالإقناع وأحيانا بالتفسير . [وهي] الفئات الحجاجية الكبرى التي يصعب على البلاغة التقليدية تمييزها .

لا تراهن العلاقات الاجتماعية على صيغة «حقيقي» أكثر من صيغة «اعتقاد أنه حقيقي» . لم نعد نراهن على «القوة المنطقية» للحجج أكثر من قوة إقناعها . لا نبحث عن دليل مطلق يحيل على الكلي بقدر [ما نبحث عن] «صحة ظرفية» في الإطار المحدود للوضعي . طبعا هذه الجوانب المختلفة تتعايش ، لأنه يتعذر على أي مجتمع كيفما كان ألا يعتقد في قيم مطلقة . لكن من اللافت للنظر أن تنشأ لعبة الأقنعة في مجتمعاتنا المعاصرة بين الحقيقة المطلقة و[الحقيقة] النسبية[١] . ليس على تحليل الخطاب دائما أن يجعل موضوعه هو الكشف عن الحقيقة ، وإنما [عليه] كشف آليات تفعيل الحقيقة نحو «اعتقد» و«جعل يعتقد» ، وهو ما أسميه «إشكال التأثير» .

للإجابة عن السؤال الثاني (ما هي الإجراءات اللغوية المتضمنة في فعل التأثير هذا؟) . وبتبني منظور فاعل الخطاب يكفي أن نعاين المشاكل التي تعترضه عندما يريد أن يخاطب أحدا في وضع تواصلي ما . يمكن أن نعاين أربعة منها :

* كيف نتصل بالآخر ، وعبر أي علاقة؟ يتعلق الأمر هنا بالتساؤل عن إجراءات الاتصال ، علما بأن الاتصال بالآخر هو بالنسبة إلى المتكلم فعل فرض لحضوره على الآخر ، وعلما بأن أي إقامة لعلاقة تؤسس موقعي أعلى/أدنى . تخفي الطقوس السوسيولغوية التي درستها المنهجية الإثنية للغة هذه الصعوبة وتحاول تبرير ما يبيح للمتكلم إجبار الآخر على إقامة علاقة معه .

---

(١) في إطار هذا العداء ظهرت رسومات تسيئ إلى [الرسول] محمد ﷺ

* ما هو موقع السلطة المتبنى بالنظر إلى الآخر؟ يتعلق الأمر هنا بالتساؤل عن إجراء رسم صورة للمتكلم ، بشكل يقود الآخر إلى تصديقه أو قد يذهب إلى حد التماهي معه . نجد الإيتوس الأخلاقي[١] الذي يؤسس كل فعل لغوي ، لكنه يأخذ ميزاته الخاصة وفق الوضع التواصلي الذي يندرج فيه[٢] .
* كيف نؤثر في الآخر؟ علما بأنه لا نضمن بشكل مسبق التأثير في الآخر . يتعلق الأمر بالتساؤل عن الإجراء اللغوي الذي يتيح جعل الآخر يقتنع عفويا بمنظور المتكلم . نجد هنا الباتوس pathos العاطفي البلاغي الذي بالارتكاز على الأحاسيس الكفيلة بحث الفرد على التحرك في هذا الاتجاه أو ذاك ، يضع استراتيجيات خطابية تهويلية لحصر الآخر في محيط انفعالي يخضعه للمتكلم .
* وأخيرا ، كيف ينظم القول ليخدم إجراء تأثير الفاعل؟ إذ ينبغي فعلا التحدث عن العالم ونقله إلى الآخر لكي يكون مفهوما لديه . يتعلق الأمر هنا بالتساؤل عن صيغ تنظيم الخطاب حسب اختيارنا لأن نحكي أو نحاجج . يقتضي المحكي أن ننظم خطابنا بطريقة وصفية وسردية . يقتضي الحجاج أن ننظم خطابنا بكيفية حجاجية .

لكل من صيغ التنظيم هاته - كما سنرى - خصوصيات تنفرد بها . غير أنها ، كما سنلاحظ ، تتمايز في كون الأولى مماثلة identificatoire تخول للآخر بأن ينساق عفويا نحو المحكي المقترح وبأن يتماثل أو لا [يتماثل] مع جانب أو آخر من المحكي . والثانية «فارضة» impositif تفرض على الآخر الاندماج في صيغة تفكير وتقويمها انطلاقا من منظوره الخاص . لهذا تكون الأولى مولدة للخطاب الأسطوري والثانية [مولدة] للخطاب العالم . كلتاهما تتضمن إجراء عقلنة rationalisation .

إن كلاً من هذين الإجراءين (انظر البيان١) موضوع تفعيل يخضع لآلية معينة ، ويعتمد بعض الأساليب التي يمكن وصفها وتصنيفها : التفعيل وأصناف طقوس الاتصال ، والتفعيل وأصناف الطبع ، وأساليب استراتيجيات التفخيم وآلية وأصناف تفعيل السردي والحجاجي . وسنقتصر على النقطة الأخيرة .

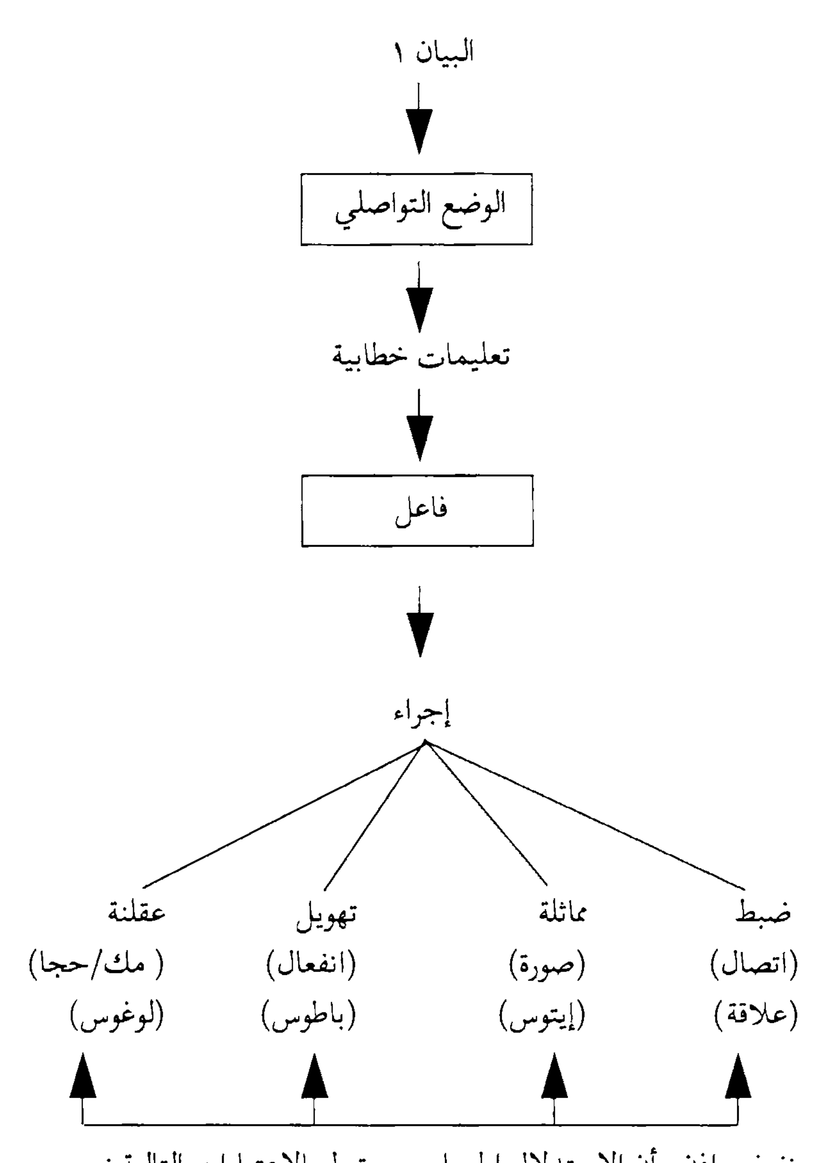
---

(١) مسألة أعاد إثارتها بعض محللي الخطاب كروث آموسي (١٩٩٩) ودومنيك منغونو (١٩٩٨) ، وهي أيضا مناقشة في هذا العدد .

(٢) انظر شارودو ٢٠٠٥ في ما يخص الإيتوس في الوضع التواصلي السياسي .

٢. التنظيم الحجاجي لإجراء التأثير

لا تكمن العلة الحجاجية raison argumentative، بالنظر إليها من منظور إشكال التأثير، في قوة الاستدلال raisonnement فحسب، (هل يوجد استدلال حتمي) ولا في القوة الوحيدة للأفكار (ما هي فكرة قوية؟). لو كان الأمر على هذه الشاكلة فسنعرف مسبقا ما هو الاستدلال الحتمي وسنستخدمه جميعا، أو ما هي الفكرة القوية وسنلجأ إليها جميعا. يمكن أن يخدم استدلال واحد أفكارا متعارضة ويمكن للفكرة نفسها أن تدرج في استدلالات مختلفة. سنخلص إلى أنه لا وجود لأي استدلال ولا لأي فكرة تملك قوة في حد ذاتها. حينما تريد دولة ما أن تدافع عن حقها في امتلاك قوة نووية فستستعمل حجة «الوطنية» مع شعبها ضد التدخل الأجنبي. نوافق على أن الحجة المقصودة لا قوة لها إلا في إطار هذه الوضعية وفي علاقة مع الشعب المعني و[ليس] في حد ذاتها ما دام يمكن رفضها في سياق آخر باعتبارها سلبية. إذن، لن نبقي على هذه الفكرة التي لا زالت متداولة في البلاغة الحجاجية، والمتمثلة في أنه يمكن أن نقيم سلمية بين صيغ استدلالات وأنماط الحجج.



نفرض إذن ، أن الاستدلال الحجاجي مرتبط بالاعتبارات التالية :

* ينتج كل فعل لغوي داخل وضع تواصلي يمد المشاركين في التبادل بتعليمات إنتاج وتأويل المعنى . ينتج المعنى عن تركيب- مشترك co-construction ، وبالتالي يكتسب الفعل الحجاجي المتضمن فيه صحته (وليس أبدا قيمته) من تعليمات هذا الوضع .

* يخضع إجراء عقلنة الحجاج لبعض شروط التفعيل الخطابي بشكل يستحيل معه الحكم على ملاءمة الحجاج إلا بإرجاعه إلى شروط هذا التفعيل .
* يستمد الإجراء الحجاجي قوة تأثيره من نمط معين من الحجج في وضعية معينة وحسب الوظيفة التي تقوم بها الحجة المعنية في التفعيل الخطابي .

سنشير بعجالة الحيثية الأولى لنرتبط بشكل خاص بالحيثيتين الأخريين .

٣. صحة الفعل الحجاجي والوضع التواصلي

من المهم الإشارة إلى الفرق بين مفهوم القيمة والصحة . تحيل القيمة على دلالية إحالية ومخلقة axiologisé في الآن ذاته ، تكرسها الكلمات بفعل استعمالها الاجتماعي ، كما هو الشأن مثلا بالنسبة إلى الكلمة «جرم» الحاملة ، بفعل استعمالها الاجتماعي ، لدلالة ذات قيمة سلبية . تتعلق الصحة بأثر دلالي ينتج بتلاحم مع الوضع الذي تستعمل فيه الكلمات ، والذي يؤخذ فيه المشاركون في الفعل اللغوي بعين الاعتبار . وهكذا سيؤول الشعار الإشهاري «لا متعة حقيقية بدون بيريي» وستتحقق صحته على نحو «إذا أردت متعة حقيقية اشرب بيريي» ، لأن لدينا تعليمات بالوضع التواصلي الإشهاري ، الذي يخبرنا بأنه «لا يمكننا ألا نكون راغبين في التمتع» وأيضا «بيريي هو الذي يمكنه إمتاعكم»(١) . لكن بإخراج هذا اللفظ من وضعه وإدراجه في وضع آخر سيدل على شيء آخر وستختلف الاستنتاجات التي سيسمح بها هذا الوضع الجديد وستحقق صحة الفعل الاحتجاجي بشكل مختلف .

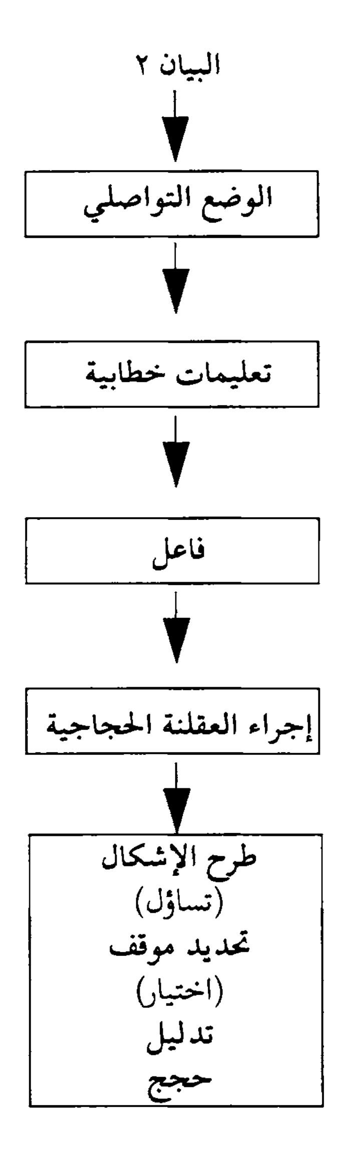
لن نتمكن من الإسهاب في هذه النقطة هنا . إن اعتبار الوضع التواصلي هو الذي يقوي صحة الفعل الحجاجي يتيح تحديد ثلاثة أنظمة حجاجية : البرهان démonstration والتفسير والإقناع . يوازي نظام البرهان الأوضاع التي يتوخى فيها إنشاء حقيقة (مقال علمي) . يوازي نظام التفسير الأوضاع التي يتوخى فيها الإخبار بحقيقة قائمة سلفا (كتيب فيزياء مدرسي) . يوازي نظام الإقناع الأوضاع التي يتوخى فيها جعل [الآخر] يعتقد (إشهار ، بيان سياسي) . إذن ، لا يرتبط هذا التمييز بين «الأنواع» (إذا جاز لنا القول) داخل النشاط الحجاجي بالخصائص اللغوية للألفاظ ، بل برهانات الأوضاع .

---

(١) بالنسبة إلى العقد الضمني للخطاب الإشهاري انظر شارودو ١٩٩٤ .

٤. شروط التفعيل الخطابي للفعل الحجاجي

بتبني منظور فاعل الحجاج ، نفرض أن هذا الأخير ينبغي ، بانطلاقه من تعليمات الوضع التواصلي الذي يوجد فيه ، أن ينصرف إلى نشاط خطابي ثلاثي لتفعيل الحجاج (بيان ٢) . ينبغي أن يعرف الآخر (مخاطب وحيد أو سامعون متعددون) ب : (١) بم يتعلق الأمر (طرح الإشكال) (٢) ما هو الموقف المتبنى (تحديد الموقف) .(٣) ما هي قوته الحجاجية (التدليل) .



٤.١. طرح الإشكال

إن طرح الإشكال نشاط خطابي غير مقتصر على عرض السؤال على شخص م ولكن أيضا [عرض] كيف يجب التفكير في السؤال : من جهة جعل المخاطب (أو السامع) يعرف بم يتعلق الأمر ؛ أي المجال المحوري الذي يقترح عليه أن يأخذه بعين الاعتبار ، ومن جهة أخرى إخباره بالسؤال الذي يطرح بخصوصه .

بالفعل ، لا نناقش أي إثبات ما لم نضعه موضع شك محتمل : يمكن أن يكون اللفظ «استقال الوزير الأول» حقيقة constat بسيطة ، ولا يصبح إشكالا إلا إذا راعينا الخبر المعارض «لم يستقل الوزير الأول» . يضعنا هذا أمام التساؤل عن أسباب (لماذا) ونتائج (إذن) هذا التعارض . كلما نطق المتكلم بلفظ ورد عليه المخاطب «وإذن؟» ، فهذا يعني أن هذا الأخير لم يستوعب الإشكال المطروح . من ثمة ، الخطاب الذي هو ظاهريا حجاجي نحو :

أ - لماذا تأخر عن الاجتماع؟

ب - لأنه خرج متأخرا من منزله .

لا يطرح أي إشكال ، على الأقل إذا استبعدنا المسائل الضمنية التي تضع موضع شك الجواب أو نتائج الجواب ، وبالتالي يحق لنا التساؤل عما إذا كان يتعلق الأمر هنا بفعل حجاجي أم أنه لا يعدو أن يكون فعلا إخباريا محضا ، مما سيفضي بنا إلى القول إنه ليس من الضروري أن تكون لكل تعبير عن السببية صحة حجاجية .

وضع الإشكال إذن ، هو فرض لمجال محوري (مقترح) ولإطار تساؤل[١] (قضية)[٢] ، يرتبط بمساءلة الخبر الذي قاد الفاعل المخاطب إلى التساؤل عن «ما الذي يسمح بهذا الخبر؟» أو «ما الذي يسمح بالإدلاء بهذه القضية؟» أو «ما الذي يخول اقتراح هذه النتيجة؟» . هذا ما يسمى بـ«شرط الجدال disputabilité»[٣] .

توجد مثلا طرق متعددة لنقاش محور «التدخل الإنساني» ، لكن التساؤل حول هل

---

(١) يتحدث س . بلانتان من جهته عن « القضية» و«التعارض» .

(٢) بخصوص مفهومي « القصد» و«القضية» انظر : [كتابي] نحو المعنى والتعبير» ١٩٩٢ (الجزء الثالث) .

(٣) نتفق هنا مع منظور س . بلانتان الذي يعد «التشكيك شرطا أساسيا في تطوير الحجاج» . انظر المقال «Question» في شارودو ومنغونو ٢٠٠٢ ، لكنني وسعت شرط «القابلية للجدال ، لكي لا يقف عند حدود الألفاظ المتناقضة فقط : ينبثق التشكيك من كون لفظ آخر مهما كان ممكنا .

يجب التدخل في بلد أجنبي حين يقوم بابتزاز سكانه أو باسم ماذا نبيح التدخل ، أو ما هي نتائج تدخلنا؟ إننا في كل مرة نستحضر على الأقل خبرين ، وبالتالي نقترح على المخاطب إطار تساؤل يعلل نقاش فعل الخبر .

٢.٤. تحديد الموقف

غير أن هذا لا يكفي ، إذ يفرض أيضا على الفاعل الذي يرغب في الحجاج أن يحدد طرف التعارض الذي يود الدفاع عنه . إنه يجب عليه أن يحدد موقفا في ارتباط مع طرح الإشكال المقترح ، أن يدلي برأيه بخصوص الإثباتين الموجودين . إنه بالدفاع عن أحد الخبرين يلتزم باتخاذ موقف ، وهذا يؤدي به في الآن ذاته إلى معارضة الآخر . يمكنه نظريا إما الحجاج لصالح موقف ما (هو مع) أو ضد موقف ما (هو ضد) . لصالح أحدهما ، وبالموازاة مع ذلك ضد الآخر . يخضع هذا لرهانات فاعل الحجاج . في نقاش ما لا يمكن أن نتخذ إلا موقفا واحدا في اتجاه أحد الموقفين .

بيد أن فاعل الحجاج يمكنه أيضا ألا يتخذ موقفا ، لأن مبتغاه هو فحص خصائص كل موقف لكي يبين في نهاية المطاف إيجابيات وسلبيات كل منهما . في ما يخص النقاش حول انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي ، يمكن أن نجادل لصالح انضمامها ، كما يمكن أن نجادل ضد انضمامها أو يمكن أن نبين ايجابيات وسلبيات كل موقف دون تبني أي منهما في حد ذاته . سنقول في هذه الحالة إن فاعل الحجاج يتخذ موقف الحياد الخاص بالموازنة بين المنظورين وفحص مختلف المواقف المحددة . نصادف هنا الرهان الوضعي للتفسير الذي كنت قد أثرته أعلاه : التفسير هو عدم تبني موقف وتوضيح مختلف المواقف المتخذة .

٣.٤. التدليل

التدليل نشاط خطابي يتوخى منه تبرير اختيار تحديد موقف ما . في الواقع لا يشكل طرح الإشكال وتحديد الموقف كل الفعل الحجاجي . ينبغي أيضا لفاعل الحجاج أن يضمن صحة موقفه ، وأن يقدم في الآن نفسه للمخاطب وسائل للحكم عليه ، لأنه ينبغي لهذا الأخير بدوره أن يكون قادرا إما على الاقتناع بالموقف المتخذ أو دحضه .

طبعا ، يمكن أن نناقش اختيار هذا الحد «دلل» ، لأنه بالرجوع إلى تقليد البلاغة

الحجاجية ، يمكن أن ندافع عن فكرة ضرورة التمييز بين الدليلpreuve والحجة argument الدليل ذو طابع يتعذر دحضه لأنه يتأسس على صدقه ، كما هو الشأن في حالة دليل الإثبات (أداة الجريمة) ، أو على معيار منطقي مطلق معروف للجميع (الإنسان فان) ، بينما الحجة قابلة دوما للنقاش ، لأنها تتأسس على معرفة نسبية . لكن يمكن أن نؤكد بأن الدليل هو الآخر يمكن التشكيك فيه ، ليس في صدقه وإنما لأنه يخضع دائما للتأويل . أود أن أشير هنا أيضا ، إلى أن الأمر لا يتعلق بلعبة استراتيجية داخل النشاط نفسه الذي هو التدليل . إن الكيفية التي تعرض بها بعض الحجج هي التي تظهرها -استراتيجيا- كما لو أنها غير قابلة للدحض .

للتدليل يمارس فاعل الحجاج نمطين من العمليات :

* عمليات الاستدلال التي تستدعي إقامة علاقات السببية (سبب/نتيجة) بين خبرين أو أكثر وضمان قوة الربط (إمكان أو احتمال أو ضرورة أو حتمية) . مثلا . لا يكفي أن نربط بين التدخين والصحة ، كما في «يضر التدخين كثيرا بالصحة» وإنما ينبغي أيضا التنصيص على هل هذا الربط ذو طابع ممكن أو حتمي[١] .
* الاختيار من ضمن الحجج تلك التي ستبدو هي الأفضل لضمان الاستدلال[٢] أو على أي ، تبدو قادرة على أن يكون لها أثر حاسم على الفاعل المتلقي . لا يمكن الحكم على الاستدلال إلا انطلاقا من محتوى الدليل .

سنرى م تتشكل هذه الحجج ، لكن نخلص هنا إلى أن نشاط التدليل هذا هو الذي سيتيح لفاعل الحجاج في محاولته تبرير موقفه وإشراك مخاطبه فيه ، الكشف في الآن نفسه عن موقفه المحدد من أنسقة القيم الرائجة في المجتمع الذي ينتمي إليه .

٤.٤. الاستراتيجيات الحجاجية

الاستراتيجيات الحجاجية هي طريقة تخصيص استراتيجيات التأثير[٣] . إنها تخدم هذه الأخيرة ، شأنها في ذلك شأن استراتيجيات أخرى (سردية ووصفية وتلفظية) .

---

(١) للتفريق بين «ربط ممكن» و«ربط حتمي» انظر شارودو ١٩٩٢ ، ص ٥٣٩ و٥٤١ .

(٢) انظر بخصوص مفهوم «الضامن» تولمان ١٩٥٨ و١٩٧٦ .

(٣) بخصوص هذه الاستراتيجيات ، انظر شارودو ٢٠٠٥ .

قد تتدخل هذه الاستراتيجيات ، بدون أن نخصص الآن أساسها ، في مستويات مختلفة من التفعيل الحجاجي : في مستوى طرح الإشكال وفي مستوى موقف الفاعل المتخذ وفي مستوى التدليل probation .

٤ . ١ . ٤ . استراتيجيات طرح الإشكال

كما أسلفنا القول إذا كان الوضع التواصلي يفرض جزئيا طرح الإشكال ، فإن تخصيص [هذا الإشكال] يتم دائما في إطاره . إن كيفية طرح الإشكال إذن ، تتعلق باختيارات يجريها فاعل الحجاج : إن في مقدوره أن يقترح-يفرض طرح إشكال معين .

غير أن هذا الطرح للإشكال يمكن أن يعترض عليه المشاركون الآخرون في تحليل السؤال ، وبالتالي سينكب كل منهم على استراتيجيات تأطير وإعادة تأطير طرح الإشكال ، بنقله أو بإضافة إشكال جديد أو باستبدال الإشكال المطروح بأخر .

رأينا مثلا في الصحف النقاش الدائر حول «الاستنساخ» . يمكن أن نلحظ أن جزءا من النقاش قد انصب على معرفة هل يجب مناقشة الاستنساخ عموما : يفرض طرح الإشكال ، إذن التساؤل عن : «هل يجب قبول الاستنساخ بدعوى التقدم العلمي؟ هل يجب رفضه بدعوى الأخلاق الاجتماعية؟» أم هل يلزمنا مناقشة الاختلاف بين الاستنساخ الإنجابي والاستنساخ العلاجي . يصب الاستفهام الثاني في اتجاه الاستفهام الأول . بعبارة أخرى ، تركز جزء مهم من النقاش على الإطار النظري الذي يجب أن يطرح فيه .

ذلك لأن وظيفة استراتيجيات التأطير وإعادة التأطير [هي] شرعنة النقاش باسم ما هو جدير حقا أو ملائم للنقاش . طبعا ، في الواقع ، يتعلق الأمر بالنسبة إلى كل فاعل حجاج بالسعي في استدراج طرح الإشكال إلى ميدانه وبالطريقة نفسها ، استدراج المجادل الآخر إلى مجال اختصاصه : إنه يفرض على الآخر إطارا للتساؤل يتوجب عليه أن يتقاسمه . يغلب أن يكون الصراع حول فرض الإطار الخاص للنقاش موسوما بعبارات من قبيل «لم يتم طرح السؤال بشكل جيد»[أو] «السؤال الحقيقي هو» [أو] «ربما ، لكن هناك سؤال آخر أهم» [أو] «يجب أن نكون جادين»الخ ، وهذا ما يمارسه بكثرة رجال السياسة أثناء النقاش وجها لوجه .

٤ . ٤ . ٢ . استراتيجيات تحديد الموقف

تهم الطريقة التي يحدد بها فاعل الحجاج موقفا . ينتج اتخاذ الموقف عن إقرار فاعل الحجاج الخاص بطرح الإشكال ، لكن قد يحدث أن ينساق إلى تبريره ، وإذن إلى توضيحه لمقاصد [ترتبط ب] المصداقية . سيحدد مثلا «باعتبار ماذا» يتكلم ، ما هي الصفة التي تسمح له بالحجاج . ربما باعتباره شخصا معنيا (شاهدا ، ضحية ، منفذا لأحداث معيشة) أو باعتباره متخصصا تم اللجوء إليه (خبيرا- عالما) ، أو باعتباره ممثلا مفوضا لمجموعة (مندوبا) أو ناطقا بلسان السلطة المؤسسية (القانون) . و[هي] استراتيجية تخول له استعمال ما يسمى في البلاغة التقليدية «حجة السلطة» ؛ أي توضيح أن ما يتم الإقرار به قائم ويخول اتخاذ موقف بدون حكم مسبق أو إرادة سجالية ، وإلا فإن المخاطب أو السامع سيكون لهما الحق في الشك في صحة الحجاج ، فينتج عن ذلك فقد الثقة في فاعل الحجاج .

يمكن أيضا لهذا الأخير تأكيد تأكيد لموقفه بالاستناد إلى أقوال أخرى ، إما لإقامة تحالفات «كما قال زميلي» ، أو («سأنحو نفس منحى السيدة وأضيف») ، وإما بالإشارة إلى تعارضات مع مشاركين آخرين للتركيز على مصداقيته الخاصة («لا أدري ما الذي يسمح لكم بهذا القول ، لكن أنا الذي أجري يوميا إحصائيات أستطيع أن أقول لكم إن . . .»)

٤ . ٤ . ٣ . استراتيجيات الدليل وأنماط الحجج

يتحدد مفهوم الحجة بحسب مجالات التخصص التي يستخدم فيها ، إنها تعد «محمولا» في المنطق و«خطاطة الحبكة» في الأدب وهي تقوم بدور «الدليل» في البلاغة (ينظر شارودو ومنغونو ٢٠٠٥) . أشرنا أعلاه إلى المعنى الذي نسنده إلى مفهوم الدليل ، والذي لا نقابله بالحجة .

يتعلق الأمر هنا بالتساؤل عن م تستمد الحجج قوتها . سنجيب بأنها تستمدها من ثلاثة مسائل : صيغة الاستدلال التي تدرج فيها الحجة المستعملة ، أي قوة الرابط السببي الذي يربط الحجة بسياقها [و] نمط المعرفة المتضمنة ، أي القوة القيمية الكفيلة بإنتاج أثر انضمام المتلقي [و] النمذجة التلفظية التي تظهر فيها الحجة . ننضوي إذن ، في إطار التقليد البلاغي مع إجراء بعض التعديلات بهدف التلاحم الإجرائي .

٤.٥. صيغ الاستدلال

لا يمكنني في هذا العرض وصف جزئيات صيغ الاستدلال التي استخلصتها من التقليد البلاغي، فهناك كتابات كثيرة حول المسألة، يقترح فيها كل كاتب التصنيف الذي يراه أكثر ملاءمة. لنقل إنه في ما يتعلق بي جمعت أشكال الاستدلال في أربعة صيغ: الاستدلال بالاستنباط والاستدلال بالمقايسة والاستدلال بالمعارضة والاستدلال بالحساب. سأقتصر هنا على التمثيل لكل من هذه الصيغ.

يهم الاستدلال بالاستنباط أنماط الروابط السببية التي يمكن إقامتها بين الخبر وسببه أو الخبر ونتيجته.

أ- لماذا يجب أن أصوت؟

ب- لأنك مواطن صالح.

تقوم قوة هذه الحجة على الضامن «إذا كنا مواطنين صالحين ينبغي أن نصوت» والرابط هو الحتمية، لكن هناك طريقتان لتقديم علاقة السببية هاته إحداهما مبدئية (أخلاقية) بقولنا «لأنك مواطن صالح ينبغي أن تصوت» هنا السبب أصلي، ولا نستطيع الإفلات منه وهذا ما يمده بقوة بديهية كبيرة. [الطريقة] الأخرى عملية، بقولنا ينبغي أن تصوت لتبين أنك مواطن صالح. [هنا] علاقة السبب بالنتيجة توازي سببية قصدية، هي أقل قوة من سابقتها. يمكن إذن، أن نمد الحجة «أن تكون مواطنا صالحا» بقوة بديهية تكبر أو تضعف بحسب صيغة الاستنباط المختارة.

الاستدلال بالمقايسة هو التقريب بين معطيين أو معرفتين أو حكمين أو سلوكين الخ على الأقل، و ذلك لوجود نوع من التماثل بينهما، حيث يقدم أحدهما كما لو أنه يملك سلطة معينة مؤسسة سلفا وهذا ما يمنح الحجة التي تقارن[1] به قوة السلطة. صرح جورج فريش رئيس المجلس الإقليمي للوندكك-روسيلان المهدد بالمثول أمام لجنة النزاعات في الحزب الاشتراكي لأنه هاجم هركيز قائلا: هل مثل ساركوزي [رغم] كارشيته karcherisation وشيراك [رغم] صيته، أمام لجنة نزاعات ا ح ش [اتحاد الحركة الشعبية]؟ لا، تم التغاضي [عنهما]. «هنا أقيمت مقايسة ذات غايات أربعة (تناظر): تصريحات ساركوزي وشيراك هي في لجنة نزاعات ا ح ش وهذا يستوجب أن يكون تصريح فريش في لجنة نزاعات الحزب الاشتراكي. طبعا [إقامة]

---

(١) هنا لا نميز بين المقارنة والتماثل: قطبا حركة التفسير نفسها.

هذا التقريب ليس في صالحه ، لكن رجال السياسة الحانقين إلى حد ما قد يقترفون أخطاء في الاستدلال . هذا لا ينفي أن الحجة هنا تقتضي الاستناد على معطى قائم سلفا لاستعماله بوصفه مرجعا أو نموذجا[١] . قد يكون الاستدلال بالمقايسة كـ «ذر الرماد في العيون» ، لكنه ذر قد يعطي للحجة قوتها .

يتأسس الاستدلال بالتعارض على البحث في المعطيات والحالات والأحكام المعارضة التي ينفي بعضها البعض ، وهذا يتيح الحجاج بتوضيح التناقضات أو التنافرات . يغلب استعمال هذه الصيغة من الاستدلال أمام الخصم في تقديم الاعتراضات أو في الحجاج المضاد . إنه المثل «لا نستطيع أن نتوفر على الشيء ومقابله» . وفي هذا الحال «لا يمكن أن نصرح بأننا مؤيدون لأوروبا والتصويت بـ«لا : على الاستفتاء» .

يتأسس الاستدلال بالحساب على الارتكاز تقريبا على عملية مساواة رياضية («للعمل المتساوي أجر متساوي») وإلحاق متبادل («العين بالعين والسن بالسن») والتعدية «أصدقاء أصدقائي هم أصدقائي») والتناسب (بقدر ما نربح بقدر ما نؤدي الضرائب ، إذا ربحنا أقل ندفع أقل») . تتسم هذه الصيغة من الاستدلال بأنها تسم الحجة على الأقل ظاهريا ، بكل رهانات الصرامة الرياضية .

أخيرا سنشير إلى أنه انطلاقا من صيغ الاستدلال هاته ، يمكن لفاعل الحجاج أن يجري ، سواء شاء أم أبى ، انزياحات ورد أغلبها مبوبا في البلاغة الحجاجية ، من ذلك [انزياح] التعميم المفرط لعلاقة السببية . هذا ما يتيح لرجل سياسة شعبوي بأن يصرح («مليون مهاجر ، مليون عاطل»)

٤.٦. أنماط المعرفة

تخضع قوة الحجة أيضا لطبيعتها الدلالية ؛ أي لصنف من المعرفة ذي قسط معين من الحقيقة . إذن يجب أن تكون هذه المعرفة مشتركة بين فاعل الحجاج وسامعه . يتعلق الأمر بهذا المعنى بـ «بؤر» و«أحياز مشتركة» لا أثر للحجة بدونها .

نعرف أن البلاغة القديمة (أرسطو وشيشرون) اقترحت التمييز بين أنماط الأدلة وأنماط الأحياز . [هناك] من جهة أدلة «خارج-تقنية (atechnoi) تسمى طبيعية

---

١٣ هذا ما نفعله أيضا في الكتابات العلمية في كل مرة نذكر مؤلفا .

وخارجية ؛ أي تحيل على الواقع ، وأدلة «داخل-تقنية « (entechnoi) تعد مصطنعة وضمنية ؛ أي تحيل على الفكر . من جهة أخرى [هناك] أحياز نوعية تتسم بالعموم والكلية ، وأحياز «خاصة» ، تتسم بالخصوصية والمحلية . يتحدث بيرلمان من جهته عن القيم المجردة (العدل) التي يقابلها بالقيم «الملموسة» (الكنيسة ، فرنسا) . نظرا إلى صعوبة تناول هذه الأصناف (صعوبة التمييز بين الملموس والمجرد وصعوبة وضع حد بين النوعي والخاص) ، أقترح منظورا سيميائيا- انثروبولوجيا يرتكز على التمثيلات الاجتماعية التي تنتجها الفئات الاجتماعية في صورة خطاب يدور بين أعضاء هذه المجموعات . تشكل هذه الخطابات أنماط معرفة أقترح تصنيفها إلى معارف «إدراك» ومعارف «اعتقاد» .

انطلاقا من أنه سبق لي أن حددت هذه الأنماط من المعرفة في كتابات ومحاضرات سابقة[1] ، أقتصر على التمثيل لكل منها . في النقاشات التي أثارتها الصحافة حول الاستنساخ ، أقترح التمييز بين «استنساخ إنجابي» و«استنساخ علاجي» . ينطلق الأول من الجنين والثاني من الخلايا الجذعية . غير أن أحد الأخصائيين في البيولوجيا الذرية تدخل لمعارضة هذا التمييز بتقديم حجة مفادها أن «الخلية الجذعية أو الجنين شيء واحد» . مرتكز هذه الحجة معرفة عالمة ، يفترض أنها تفرض نفسها على كل فاعل حجاج لأنها غير مرتبطة برأي شخص ما وإنما [هي مرتبطة] بالعلم . كذلك حينما يجادل أحد في وصف السرقة بـ «الجرم» ويعوضه بـ«الجنحة» ، فإنه يفيد من معرفة إدراكية توجد مرمزة في النصوص القانونية .

لكن تفسيرا من نحو «صوتت بـ «لا» على الاستفتاء حول الدستور الأوروبي ، لأني لا أريد أن تمنعني بروكسيل من أكل الجبن بالحليب الطازج» ، يرتكز على معرفة اعتقادية هي تلك المرتبطة بقيم السيادة الوطنية . طبعا الأمر نفسه يصدق على الحجج المرتكزة على اعتقادات دينية أو مذهبية أو قناعات أخلاقية ، كما هو الشأن بالنسبة إلى الأشخاص الذين إذا سألناهم لم أنقذوا اليهود إبان الحرب العالمية الثانية أجابوا «لم يكن في الإمكان فعل غير ذلك» .

تخصص هذه المعارف الاعتقادية بدورها حسب تعدد مجالات القيم : معنوية

---

(١) في «الطرف الثالث ، أين أنت؟ بخصوص الطرف الثالث للخطاب» شارودو ٢٠٠٥ ، و«المنمط جيد ، المتخيل أجود» .

(أو أخلاقية) الخير/الشر (العدل ، الحرية السلم ، العفو ، الفضيلة ، التحضر ، التأدب ، التآزر ، التسامح ، لا عنف ، الشجاعة ، الجبن الخ) عمليا : نافع/غير نافع ، المفضل ، الفعال/غير الفعال ، الممتع : المشاعر ، الانفعالي ، الحساس ، المرغوب فيه ، التهديد ، الشفقة ، الخوف الجمالي : الجميل/ القبيح .

٤.٧. النمذجة التلفظية

تتدخل طريقة نمذجة التلفظ أيضا في القوة التي نسندها إلى الحجج . يمكن لفاعل الحجاج بالفعل أن يزاوج بين ظاهر الخطاب وباطنه ، لينوع هذه القوة . مثلا قد يكون للصورة الاستفهامية («هل هو مخطئ؟») قوة أكثر ، وهذا على الرغم مما تبدو عليه الصورة الخبرية («هو مخطئ») . يصدق الأمر نفسه على استعمال الحجج . في تصريح تلفزي بخصوص الاستفتاء الأوروبي لسنة ١٩٧٢ ، وبخ جورج بونبيدو الذي كان آنذاك رئيس الجمهورية المعارضين على الموافقة قائلا : «هناك من يوصيكم بالامتناع . ألا رأي لهم في أوروبا؟» . من المؤكد أن هذه النمذجة التعبيرية allocutive في صورة استفهام تمنح الحجة قوة أكثر «حينما نكون مواطنين مسؤولين لا يمكن إلا أن يكون لنا رأي في أوروبا» أكثر من التعبير عن هذه الحجة بطريقة ابتدائية[١] délocutive «ليس لهم رأي في أوروبا» .

خلاصة

إن الفصل بين صيغة الاستدلال ونمط المعرفة والنمذجة هو الذي يمكن إذن ، من تقويم قوة الحجة في إطار إشكال التأثير . أضف إلى ذلك أنه يمكن إتمام هذا العمل بأن نطلب من السيكواجتماعيين تقدير آثار الحجج الحاسمة ، وذلك بتنويع مختلف هذه الوسائط .

لكن أريد أن أختم هذا العرض بالتمثيل بمقتطف قصير من مناظرة فالادوديد (كاريير ١٩٩٢ : ١٦٨-١٦٩) . دار النقاش حول مسألة معرفة في ما إذا كان هنود أمريكا المستعمرة حديثا ينتمون إلى الجنس البشري ولهم روح تستحق رحمة الله .

---

(١) بخصوص هذه المقولات التعبيرية (الكلامي allocutif والتعبيري élocutif والابتدائي Délocutif) انظر : شارودو ١٩٩٢ .

قابلت هذه المناظرة بطريقة جدالية شديدة بين الأب دومينكان ولاس كازا المدافع عن الهنود وبين لويس سلديفا الفيلسوف ، الذي صرح علاوة على ذلك ، أنه أرسطي وذلك بحضور الكاردينال نائب البابا . في هذه اللحظة من النقاش ، اقترح الفيلسوف إجمال الموضوع .

– سأحاول للإيضاح ، تلخيص هذا النقاش في بعض الجمل ، على الأقل كما فهمتها .

ضم سبولفيدا يديه تحت ذقنه وفكر برهة وقال :

– أولا أذكر مبدأ منطقيا أفكر فيه . أعتقد أننا يجب أن نؤيد مسألة واحدة فقط من بين مسألتين .

وافق الجميع بمن فيهم لاس كازاس . [إذ] كيف يعترض على ما هو بديهي .

وهكذا تابع المنطقي :

– إما أنهم يشبهوننا ، خلقهم الله على صورته وفداهم بدم ابنه وفي هذه الحالة ليس لهم أي سبب لرفض الحقيقة .

وتوقف قليلا واستأنف الكلام بهدوء وثقة :

– و إما هم من جنس آخر .

[...] توجه الكاردينال إلى الفيلسوف وسأله ، كما لو أنه يريد أن ينهي الموضوع :

– ما هو شعورك الحقيقي ، أستاذ؟

– إنهم من صنف آخر ولدوا لكي يخدموا ولكي تتم السيطرة عليهم .

قدم طرح الإشكال وتحديد المواقف ، منذ بداية المحكي ، إطار تساؤل حول طبيعة الهنود «هل ينتمون إلى الجنس البشري أم لا؟» ، «هل لهم ضمير أم لا؟» . حدد الوكيل لويس سبولوفا موقفه في «لا ، ليسوا مثلنا» [أما] لاس كازاس المدافع فحدد موقفه في «نعم إنهم مثلنا» . إذن السياق -في هذا المقطع- هو الذي يقتضي طرح الإشكال وتحديد المواقف .

إن إستراتيجية تحديد الموقف التي اتخذها سيلفيا : بذكر «مبدأ منطقي اعتقد أننا جميعا ينبغي أن يتفق عليه : من بين مسألتين [ننتقي] واحدة وواحدة فقط» يفرض على (صيغة إلزامmodalité déontique) الحضور وخصمه مسبقا تبني استدلاله ، وفي نفس الوقت إحكام سيطرته بـ[القول] إنه فيلسوف يحيل على معرفة مطلقة : المنطق . بالإضافة إلى ذلك من المهم ، في حديثه مع الكاردينال أن ينجز فعل

تواضع : «أعتقد» صيغة تعبير عن افتراض ذي أثر تواضع .

تقتضي استراتيجية التدليل بدءا ، استعمال حجة تتأسس على معرفة اعتقادية بالاستناد إلى عقيدة تقول إن أبناء الله هم أناس «خلقهم على صورته وفداهم بدم ابنه» ، ومن ثم لا يمكن أن يرفضوا الحقيقة . بعد ذلك يدرج هذا النمط من المعرفة في استدلال يفصل بين الصيغتين : صيغة استنباط (بطلان قياسي لكن الأثر موجود) : كل ابن الله يقبل بالحقيقة هو من الجنس البشري . أو «الهنود لا يقبلون الحقيقة ، إذن هم ليسوا أبناء الله ولا ينتمون أبدا إلى الجنس البشري . بالموازاة مع ذلك تترك المجال للتنبؤ ، كمقتضى ، بصيغة تعارض : «إذا كنا مؤمنين ، نكون بشرا ، إذا لم نكن مؤمنين لا نكون بشرا»

إن التوليف بين موقع السلطة المطلقة لفاعل الحجاج بالإحالة على المنطق [وهو] إجبار الحضور على الامتثال للمعرفة المنطقية والرجوع إلى معرفة اعتقا دية ، يفترض أنها متقاسمة بين الحاضرين باسم كلام الوحي [وهو] استدلال يبدو قياسيا ، له أثر خطابي-اجتماعي (أثر التأثير) يتمثل في إيقاف كل نقاش ومنع استمراره . وبالتالي ما يتقيد به لاس كازاز ، الذي لا يملك إستراتيجية غير التشكيك في الموقف حتى وإن كان موقف الفيلسوف ، هو الحجاج على أن مسألة الإنسان لا ترتبط بالمنطق .

تكمن أهم ايجابيات هذا الإجراء المتمثل في إدماج أسئلة الحجاج في إشكال التأثير في أنه لم يعد هناك داع للتمييز بين تحليل الحجاج وتحليل الخطاب . [ف] الأول مندرج في الثاني ، باعتباره من بين وسائل تفعيل تحليل كل الإجراءات الخطابية التي تتدخل في التركيب-المشترك للمعنى الذي ينشغل به المشاركون بهدف التأثير[1] .

---

(١) انظر بهذا الخصوص هنا مقال روث آموسي ، وأيضا مقالها : «الحجاج في الخطاب» (٢٠٠٦ [٢٠٠٠]) .

المراجع:

- Amossy, Ruth (éd). 1999. Image de soi dans le discours. La construction de l'ethos Lausanne: Delachaux et Nietlé).
- Amossy, Ruth 2006 (2000). L'argumentation dans le discours (Paris: Colin).
- Aristote, 1991. Rhétorique, trad. Ruelle, intro. M.Meyer, commentaire B. Timmermans (Paris). le livre de pocbe.
- Carrière, Jean-Claude1992 La controverse de Valladolid (Paris : Belfond).
- Charaudeau. Patrick. 1992. Grammaire de sens et de l'expression (Paris: Hachette).
- Charaudeau. Patrick.1994 . Le discours publicitaire; genre discursif. Revue Mscope, 8 (CRDP de Versailles).
- Charaudeau. Patrick et Maingueneau. Dominique 2002. Dictionnaire d'analyse du discours (Paris: Le Seuil).
- Charaudeau, Patrick, Le discours politique, les masques du pouvoir, Paris, wibert.
- Charaudeau. Patrick (éd) 2006. La voix caché de tiers. Les non-dits du discours (Paris: L'Harmatan).
- Charaudeau.Patrick (éd). 2008. La médiatisation de la science les medias d'information (clonage, OGM, Manipulations génétiques, (Bruxelles : De Boeck-Ina).
- Charaudeau.Patrick (sous presse). Les stéréotypes c est bien, les imaginaires, c est mieux.) Actes de colloque de Montpellier, Juin 2006).
- Maingueneau, Dominique 1998. Scénographie épistolaire et débat public. Siess, Jürgen (éd). La lettre entre reel et fiction Paris: Sedes).
- Perelman, Chaim et Olbrechts Tyteca, Lucie. 1970 1958. Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique (Bruxelles: Editions de l université de Bruxelles).

- Perelman, Chaim.1977. L'Empire rhétorique et l argumentation (Paris: Vrin).
- Plantin. Christian.1990. L'argumentation. (Paris: Le Seuil, Mémo).
- Toulmin. Stephen. 1958. The Uses of Argument (Cambridge: Cambridge)
- Toulmin. Stephen. 1976 Knowing and acting (New York: Macmillan).

لذكر هذا المقال : المرجع الالكتروني :

- Patrick Charaudeau, L'argumentation dans une problématique d'influence, Argumentation et analyse de discours, n°1 / 2008, en ligne, mis en ligne le 02 octobre 2008. URL: http:// aad/revues. Org/index×193.html.Consulté le 11 mai 2010 .

يقدم هذا الكتاب الجماعي، مرة أخرى، حجة على أن نظرية الحجاج المندرجة في البلاغة العامة هي الوحيدة الكفيلة باستقطاب أقلام من تخصصات مختلفة: من الأدب (بتفرعاته)، ومن الفلسفة واللسانيات والمنطق والسيميائيات والأصول... إننا مع هذا الكتاب بصدد «العلم الكلي» بالمفهوم الذي تحدث عنه حازم القرطاجني، العلم الذي يمد الجسور بين علوم الإنسان وعلوم اللسان، هذا العلم الذي يُصرُّ على الدوام على أن يسمى «البلاغة». فلنشكر البلاغة على إتاحة فرصة اللقاء والتفاهم بين باحثين من مجالات مختلفة، كما عبرت إحدى الباحثات في ندوة تكريم رائد البلاغة الجديدة بيرلمان.

إنه حدث تاريخي أن يجد القارئ العربي المهتم بالإقناع هذا العدد الكبير من المداخل التي تلتقي في مرجعيات مؤسسة من أرسطو إلى الجاحظ إلى بيرلمان مهما اختلفت المعالجات وتنوعت التطبيقات. فمنذ ربع قرن كانت هذه الأرض وعرة المسالك يطل عليها التداولي بعين اللساني المحض، والمنطقي بهموم الفيلسوف، والأديب بمفاهيم الشعر. أما الجديد اليوم، مع هذا العمل وما ينحو منحاه، فهو نحت مركز مستقل لنظرية الحجاج ضمن البلاغة العامة، مركز يمكن أن يأخذ منه كل علم حاجياته الخاصة. إن ما يجمع كل هذه الدراسات هو الانتماء إلى البلاغة.

الدكتور محمد العمري



P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan
Tel. +962 6 5606 263 - Fax + 962 6 5606 362
E-mail : wardbooksjo@yahoo.com
www.darwardjo.com


ISBN 978-9957-522-57-5